
37
27 A
16



DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, seu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentissime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in singula Opera Admonitiones præviæ.

TOMUS DECIMUSSEXTUS

complectens QUAESTIONES DISPUTATAS DE VIRTUTIBUS, & DE VERITATE, ut in indice.



VENETIIS, MDCCLIII.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

FR. JO. FRAN. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIONIS PRAEVIAE

PARS PRIMA,

in qua

I. Casimiri Oudini Censura in opera, & doctrinam Sancti Thomæ, cum animadversionibus. Altera Auctoris, qui Historiam scripsit Criticam Philosophiæ.

II. Tertia Jacobi Bruckeri: & quarta Auctoris, qui vitiorum Theologiæ examen instituit.

III. Censor refellitur, qui numerum lucubrationum Aquinatis, quæ genuinæ sint, plurimum imminuit.

IV. Congruam latinam dictionem, qua suis in operibus usus est Thomas, vindicant ipsi Censores, Oudinus, & Bruckerus, Melchioris Cani judicium de ornatu orationis neglecto, aut prætermisso.

V. Num Græcæ linguæ peritia polleret Aquinas, diffident Scriptores: Græcam certe coluit promovitque eruditionem, utpote qui Scriptores Græcos in Latinum transferri curaverit. Imperfectas, vitiatasque novit Latinas, quæ ferebantur, versiones: Interpretumque inscitiam castigat, correctasque profert interpretationes. Variantibus passim utitur divinorum eloquiorum lectionibus, quæ ex Hebræo, & Græco textu proficiscuntur.

VI. Lectionis copia in Aquinate, qui Græcos, Arabes, Latinos plurimos evolvit Philosophos. Eadem lectionis copia in Ecclesiasticis Monumentis. Artis Criticæ specimina.



Ypographi oscitantia prodiit sine Prævia nostra Admonitione Volumen XV. Operum Sancti Thomæ Aquinatis. Defectum in hoc Volumine supplemus, datamque ab initio Editionis fidem solvimus, binas præmittentes Admonitiones, vel prolixioris Admonitionis partes duas.

Varias hactenus, nimium severas, & iniquas, in Admonitionibus nostris censuras protulimus, expendimus, profligavimus, quibus peculiares nonnullæ feriebantur theses, a Divo Thoma Aquinate Præceptore Angelico propugnatæ. Recentes liberiores critici Viri succedunt modo, qui sinistra quæque a quibusvis adversus Aquinatem lata judicia simul colligentes, integrum doctrinæ ejus veluti corpus invadunt: ejusque Operum, quæ communi solent Doctorum præconio celebrari, aut pretium omne adimere, aut certe imminuere plurimum conantur.

Primus prodit Casimirus Oudinus, Sanctissimi Cœtus Præmonstratensium olim alumnus, ejusdem Ordinis simulque Religionis catholicæ postea desertor, atque Sectæ Calvinistarum addictus in Hollandia. Pro ea quam sibi adrogat, de Scriptorum lucubrationibus judicandi licentia, pudore deposito, fractisque totius modestiæ cancellis, hanc operibus Thomæ, ejusque doctrinæ censuram inurit To-

mo III. in Differtatione de hac re confecta, Capite 1. „ Quamvis autem, in- „ quiens, Pontificii innumeri S. Thomam Aquinatem ob doctrinam laudarint: „ tamen apud viros narium emunctarum vel nullam, vel modicam eruditio- „ nem ex lectione operum ejus hauriri creditur. Nam Scholasticam trutinam, „ & garrulitatem unicam sciebat, hac ætate omnibus Scholasticis communem „ & facilem. Unde nullum ipsius hac in parte meritum agnosci potest, cum „ tunc temporis tonsoribus etiam cognita esset. Nesciebat historiam, linguas „ quas appellant exoticas, neque artem criticam, quibus eruditi hodie maxi- „ me celebres sunt: intantum istorum ignarus, ut græca nec tantisper intelli- „ geret. Tanto jam hodie illius volumina crassa contemptui habentur, ut ne- „ gligant illa legere li etiam, qui compararunt. Immerito itaque a Romanis „ Pontificibus Doctor Ecclesiæ Quintus, ad instantiam Ordinis Fratrum Prædi- „ catorum renunciatus fuit. " Hæc sunt, non eruditi Criticesque periti Viri, qui de librorum pretio æquam ferat sententiam, sed hominis apostatæ impotentiore bile commoti, inurbana & insana dicteria. Pontificii, quos vocat laudatores Thomæ, sunt Romani Pontifices, quos novemdecim numerat Antoninus Tourron in novissima ejusdem Vita gallice typis edita. Bullas eorum, ac Epistolas consulere cuique præsto est in Bullario Ordinis Prædicatorum ab Antonino Bremond in lucem emisso. Sunt etiam, qui Thomæ Aquinatis doctrinam præconio laudum exornarunt, & ornant, celebriores in Europa cœtus Academici, Religiosi Ordines quamplures, innumeri probi doctique Viri ex omni gente, & lingua, & familia. Istos vero omnes insuper habet, & contemnendos jubet Oudinus, novus Calvinista inauguratus.

Typis Amstælodamensibus prodiit Opus anno 1737. quod gallice inscribitur, *Histoire Critique de la Philosophie*. Ad Aquinatem nostrum quod attinet, censorium legitur Anonymi judicium Tomo III. Libro IX. Capite xliii. num. vii. his verbis: „ (*a*) Sanctus Thomas, cum artem Topicam Aristotelis didicis- „ set, ac differendi solertia polleret, lectiones edere cœpit in Magistrum Sen- „ tentiarum, qui nondum satis illustratus fuerat. Studia, quæ publicis in Gy- „ mnasiis colebantur, pro virili promoturus, integrum Theologiæ corpus concin- „ navit, in quo inanes & supervacaneæ quæstiones locum eripiunt utilibus ac „ necessariis. Tres in partes distributum Opus est: appellaturque, *Sancti Tho-* „ *mæ Summa*. Suspicio est apud peritiores Criticos, inter opera, quæ Thomæ „ Aquinatis nomine inscribuntur, neque decimam illorum partem adjudicandam „ eidem esse, ceu vero parenti: majoremque partem auctores habere Sodales „ Dominicanos, qui proprios fœtus tanto nomini supposuerunt, ut auctoritatis „ famam ipsis conciliarent. Audax non ero, si addiderim quod eruditi Viri ab „ illustri Mabillonio exceperunt: itinerum scilicet, quæ studiorum causa ca- „ pes-

(a) *S. Thomas tout plein des Topiques d'Aristote, & des principes contentieux qu'il avoit puisès, commença par faire des leçons sur le Maitre des Sentences, dont le texte souvent éclairci avoit encore besoin de l'ètre. Il tacha ensuite de donner plus de jour aux études publiques, & il composa pour ce effet un Corps entier de Theologie, ou le superflue l'emporte presque toujours sur le necessaire. Et c'est ce Corps divisé en trois parties, & dont la Seconde plus ètendue en comprend deux autres, qu'on appelle la Somme de Saint Thomas. D'habiles Critiques supçonnent pourtant, que des ouvrages accumulès qui s'offrent sous son nom, il n'y a pas la dixieme partie qui lui appartienne: & ils ajoutent que les autres lui ont été supposés par les Religieux de son Ordre, afin de les faire mieux recevoir au public... Oserois-je ajouter ici une chose, que pleusieurs Sçavants se resouviennent encore d'avoir oui dire a l'illustre Pere Mabillon? C'est, que dans ses differens voyages litteraires, il avoit ramassé des preuves plus que suffisantes, pour demontrer que la Somme de Saint Thomas n'est point entierement de lui. Supposé cependant que la Seconde Seconde doive passer pour une production de son esprit, je le trouve assez dedommagé de perdre tout le reste.*

„ pessiverat Doctissimus Asceta Sammauræus, occasione data, argumenta plus „ quam sufficientia collecta ab eo fuisse, quibus demonstrari facile posset, fœ„ tum Aquinatis non esse integram saltem *Theologiæ Summam*. Atqui vero si „ partem illam, quæ *Secunda Secundæ* appellatur, Thomas elucubraverit; æ„ quo, (opinor,) animo ferre posset, sibi reliquam eripi Summæ partem. „ Hæc ille.

Criticas ejusmodi censuras ex aurito grege (absit verbo invidia, quod ipsa veritas extorquet,) quilibet ferre potest. Quinam vero eruditi Censores illi fuerint, qui *vix decimam partem Operum*, quæ Thomæ nomine inscribuntur, germanos ejusdem fœtus censuerint? Cur tot accuratissimas, quæ jam prodierant, de Scriptis Aquinatis non evolverit dissertationes, ut melius instructus Anonymus censor æquum proferret judicium de Operum numero, quæ Thomas composuit? Quid est illud, quod ait: *lectiones* edere Aquinatem *cœpisse* in Magistrum Sententiarum? Equidem Sanctissimus Doctor consuevit Sacras Scripturas, & Aristotelis libros, aliosque veteres Auctores commentario interpretari, in *Capita*, & in *Lectiones* tributo: at huiusmodi *lectiones* apparent nullæ in ea, quam confecit, Sententiarum Magistri commentatione. Textus primo loco exponitur, tum *Quæstiones* excitantur: quæ in *Articulos*, aut *Membra* dividuntur. Quid est illud, quod ipse Thomas *cœperit*? Imo vigentem tunc temporis morem sequutus est: quo eruditi viri, qui tradendæ doctrinæ Theologicæ operam darent, & gradus percurrerent in Parisiensi Universitate consequendos, adstringebantur textum Magistri Sententiarum motis opportunis quæstionibus illustrare. Parum ergo instructum, ac idoneum se præbet Anonymus, qui prudens ac solidum de Operibus Thomæ ferre judicium valeat.

II. Novissima *Historia Critica Philosophiæ*, quam improbo collegit labore Jacobus Bruckerus, Reg. Soc. Berolinensis Membrum, lucem vidit anno 1743. typis Lipsiensibus edita apud Bernhardum Christophorum Breitkoph. Longe lateque ad examen vocantur Aquinatis opera, Operumque pretium, doctrina, methodus, dictio Tomo III. Periodo II. Parte II. Lib. II. Cap. III. Sect. II. §. XIX. Censorium judicium ejus accipe, in quo bona sunt mixta malis a pag. 803. „ Nobis si in tanto Sententiarum discrimine judicium quoque, quod insti„ tutum postulat, afferendum est; fatemur omnino, fuisse in Thoma judican„ di aciem haud mediocrem, ingenium excellens, lectionis copiam, & inex„ haustam prorsus industriam, qua quinquagenarius denatus tot, & tanta scri„ bere potuit. Habemus in eo consentientes Duumviros eruditissimos, & Scho„ lasticæ Philosophiæ minime patronos, Ludovicum Vivem, & Erasmum Ro„ terodamum. Quorum ille (De causis corruptar. art. Art. LIV.) licet culpet „ in Aquinate, (*a*) quod *secutus sit alienum judicium, suum non adhibuerit in* „ *Secunda Secundæ*: eum tamen vocat *Scriptorem de Schola omnium sanissi*„ *mum, ac minime ineptum*. Hic autem (in Caput I. epist. ad Rom.) *virum* „ prædicat *non suo tantum Seculo magnum: cui nullus recentiorum Theologorum* „ *par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio: dignus plane, cui* „ *linguarum quoque peritia, reliquaque bonarum litterarum supellex contingeret,* „ *qui iis quæ per eam tempestatem dabantur, tam dextre sit usus* . . . Unde ni„ mis durum, & iniquum putamus judicium Oudini, (*quod superius allatum* „ *est*,) Thomæ eruditioni plane derogantis . . . Quæ (namque scribit ille) „ partim falsa sunt, partim aliena: cum nemo id forte, nisi imprudens & im„ pudens Thomæ laudator, affirmet ejus eruditionem cum nostri Seculi litte„ ratura esse comparandam. Nec tamen defuit ei elegantia ingenii, unde scri„ ben-

(*a*) Indicat Vives, partem illam Summæ Theologicæ, quæ *Secunda Secundæ* appellatur, ex alieno Vincentii Bellovacensis fonte hausisse Thomam. Qua in re toto ipsum aberrare ostio, perspicua demonstratione suo loco conficiemus.

„ bendi ratio, atque dictio minus lutulenta, quam sui seculi homines plerique, „ ipseque præceptor Albertus Magnus, sequi solebant. Ex qua dictionis ejus facilitate recte criterium desumitur, suppositos Thomæ libros a genuinis discernendi. Quamvis negandum non esse putamus, esse in ejus dictione multa, „ quæ aures delicatas radant: in quibus tamen longe cæteris est tolerabilior... „ Multa ei defuerunt, quæ illam, quæ Philosopho cætera docto & acuto tribuitur, laudem imminuunt. Inter ea primum locum occupare videntur, quod „ græcæ linguæ ignarus fuerit; & ab artis criticæ & humanitatis studiis, historia quoque philosophica imparatum habuerit animum. Hoc enim studio „ ejus philosophico duplici pacto maxime fraudi fuit: ita enim cum Aristotelem sibi ducem in Philosophia delegisset, intelligere obscurum & difficilem „ Philosophum non potuit, quem nonnisi græcæ linguæ, & Philosophiæ veteris apprime peritus assequi potest. Recurrendum itaque ad versiones erat, „ quæ cum tunc temporis a Saracenis peterentur; factum inde, ut vitia Philosophiæ Scholasticæ Saracenorum simul disceret... Theologiam autem, Philosophiæ isti Scholastico-Saracenæ accommodando, mire turbavit... Laudanda quidem Thomæ industria, quod cum græca ipse intelligere non posset, „ meliorem (*a*) quam quæ tunc exstabat, versionem Aristotelis confici curaverit. Quo in negotio usum eum esse Thomæ Cantimpratani opera, post „ Trithemium (*de Scriptor. Eccl. num.* 469.) contendunt Viri docti passim. Incertus Auctor autem *Chronicorum Sclavicorum* apud Lindenbrogium, ad Vvilhelmum de Brabantia (*b*) eum laborem refert (*ad annum* 1279.).. Hac vero versione instructus Aquinas, dum illi fidit tamquam græco exemplari, & „ ex ea Peripateticæ Philosophiæ præcepta haurit, non potuit non sæpius errare fallique, quamvis mentis ὀξύτητα multa quoque assequeretur... Verum „ dum Aristotelem unice sequi constituit, mancipii instar servire Stagiritæ coactus est, & veritatem quoque illi tyranno servire coegit. Et ne malum hoc „ solum esset, immodicus Peripateticæ Philosophiæ amor virum hunc superstitioso obsequio Philosopho addictum seduxit, ut Theologiæ vulneribus quæ „ præpostera Philosophiæ commixtio inflixerat, nova adderet vulnera: sicque „ sacram doctrinam vere faceret philosophicam, imo gentilem... Recte illi „ imputari censemus, quod eam methodum Saracenico-Peripateticam promoverit; & imprimis in Academia Parisiensi, ubi semper hactenus fuerant, qui „ Peripateticismum odio prosequebantur, vulgaverit & induxerit... Et verum „ quidem est, quod opponi potest: Thomam Averroismo passim invalescenti se „ opposuisse, ut ex libro *De unitate intellectus adversus Averroistas* patet.... „ Verum parum hæc dictis officiunt. Quamvis enim hanc Averrois opinionem „ recte improbaverit Thomas, qui pro ea qua pollebat acie, perspexit quantis „ absurdis prematur ea opinio: non tamen inde sequitur, Philosophiæ Arabicæ „ methodum eum evitasse... Et cum ea in Philosophia ad Theologiam applicanda, methodo uteretur, ut consensu Patrum & Scripturæ quidem quæsito, eo vero ex rationibus Metaphysicis & testimoniis Philosophorum Gentilium confirmato, magnum doctrinæ sacræ præsidium in Philosophia Aristotelica poneret, moreque Arabum subtilissimas quæstiones, & ambiguas de „ Divinis disputationes annecteret; perspicuum inde est, Scholasticæ Philosophiæ vitia cum non sustulisse, sed auxisse... Inter Theologicos libros *Sum-*

„ *ma*

(*a*) Latina Aristotelis versio hæc est, quæ jussu Friderici II. Imperatoris, partim e Græco, partim ex Arabico sermone, circa annum 1220. confecta fuit *per viros lectos, & in utriusque linguæ prolatione peritos*, ut est apud Petrum de Vineis Libro III. Epist. LXVII. Vide Jo. Albertum Fabricium Biblioth. Gr. Libro III. Cap. VI.

(*b*) Vvilhelmus, seu Guillelmus de MorbeKa, quod oppidum est in confinio Brabantiæ situm, ex Ordine Prædicatorum ad Archiepiscopatum Corinthi adsumptus.

„ ma *Theologiæ* eminet, summis laudibus celebrata: quæ heic ideo notanda „ est, quod in *Secunda Secundæ Partis* Sectione Theologiam Moralem, ipsaque „ virtutis morumque præcepta, imo doctrinam quoque de Officiis naturalibus „ & Christianis explicuit. Qua in parte acumen judicii, & soliditatem erudi- „ tionis magis probasse Aquinatem, quam in reliquis Operibus, Viris quibusdam „ eruditis visum est, (Renato Rapino *Reflexions sur la Morale* §. 9. Tom. II. „ Opp. & H. Jul. Schvrlio in *Bibliographia Morali*:) id quod facile quidem „ concedimus, si respiciatur ad reliquas Systematis Theologici partes, vel ad „ alios Scholasticos, qui in argumento Morali aridas plerumque, & exsangues „ ediderunt tractationes: in se vero consideratus iste labor, vix tantas laudes „ mereri videtur; nam in eo quoque, ut alibi, regnat Aristoteles, cujus prin- „ cipia ethica cum genuina doctrinæ moralis fundamenta non exhibeant, pa- „ lam est iis solidum Thomam ædificium superstruere non potuisse. "

Censuram hanc Bruckeri exhibere longe lateque deductam licuit: in qua plura a Viro Heterodoxo & liberrimo dicta occurrunt, quæ nimiam & impotentem Casimiri Oudini licentiam castigant, maximeque cedunt in commendationem Thomæ, ejusque operum, & doctrinæ: alia sunt vero, quæ ad augendam invidiam plus justo exaggerantur. Vitia præsertim duo Aquinati nostro affinguntur; quod Aristotelicæ, & Saracenicæ Philosophiæ instar mancipii servierit; quod Philosophicis documentis, & Averroistarum tricis, magnum in hisce præsidium collocans, sacram Theologiæ doctrinam fœdaverit. Scilicet neque Thomæ consilium adsequutus est Bruckerus: neque duplicis Theologiæ, *Naturalis*, & *Revelatæ*, discrimen animadvertit: neque animum paullo attentiorem admovit in circumstantias temporum, ac in eorum quibuscum instituenda pugna fuerat, conditiones. Quæ omnia accuratiore examine inferius discutienda sunt.

Critici Viri, qui paucis abhinc annis Amstælodami anno 1744. typis edidit Opus gallice inscriptum, *Examen des defauts Theologiques*, prætermittendum non est judicium, quod Tomo II. Sect. XI. Cap. III. Artic. II. de Thoma Aquinate, ejusque lucubrationibus, maximeque Theologica Summa his verbis profertur num. V. (*a*) „ *Summa Sancti Thomæ* cæteris id genus operibus, quæ „ ante

(a) *La Somme de Saint Thomas est la moins defectueuse de tous celles, qui ont paru avant lui. Melchior Canus a raison de la preferer aux autres: mais on ne peut dissimuler que cet Ouvrage ne soit un peu trop long, & que sa lecture & son étude ne demande un tems dont le superflu pourroit être employé plus utilement a l'Ecriture, aux Conciles, & aux Peres; neanmoins il faut dire qu'il est bon, quand on le compara a d'autres plus imparfaits. Grotius dans una Lettre écrite a un Ambassadeur de France qui lui avoit demandé une methode d'étudier, lui conseille la lecture de la Seconde Seconde de S. Thomas, pour la Morale. Le Docteur Angelique y traite des vertus Theologales, & Morales, & de tout ce qui peut y avoir quelque rapport: il reduit les questions a un certain nombre, laissant a part celles qui ne sont pas necessaires: il fait ensorte qu'elles aient de la liaison entre elles, enfin il ne passe point a l'explication d'une nouvelle difficulté, sans être assuré que la precedente & son explication ont été bien comprises. Un Censeur difficile y trouvera peut être quelques inutilités sur les habitudes, sur le volontaire, & l'involontaire, sur les definitions de chaque vertu en particulier &c. Mais on repond que S. Thomas n'a traité ces questions, que pour une plus grande exactitude: elles rebutent aujourd'hui un Critique, parce qu'il ne les voit que dans l'eloignement, & detachées du rapport qu'elles ont au temps, ou le Docteur Angelique ecrivoit. En combattant certaines opinions soutenues par quelques Scholastiques, il entre dans des details qui nous paroissent bizarres, quoiqu'ils fussent alors necessaires.* Num. VI. *Du reste S. Thomas a toujours passé pour le meilleur Theologien de son siecle: il étoit instruit des opinions de son tems, il avoit lu le Maitre des Sentences, les Decretales des Papes, & le Decret de Gratien.*

„ ante ipsum prodierant, minus est imperfecta: eamque Melchior Canus jure „ cæteris quibusque præferendam censet. Dissimulare non licet, prolixiorem vi- „ deri quam par est, hanc elucubrationem: eamque legi, ac diligentiore stu- „ dio evolvi non posse absque temporis dispendio, quod utilius in Scripturis, „ & Conciliis, & Patribus impenderetur. At rursum animadverto, dignissimum „ laude opus esse, si maxime cum aliis comparetur. Grotius in Epistola (LIV.) „ ad Quemdam Regis Galliarum Legatum, (*Benjaminum Maurerium*,) qui ab „ ipso methodum studendi postulaverat, lectionem *Thomæ Aquinatis ex Scho-* „ *lasticis* proposuit *in Secunda parte Secundæ partis*, ubi de moribus agitur. „ Differit ille de Virtutibus Theologicis, deque Moralibus, iisque argumentis „ omnibus, quæ sunt affinia & connexa. Quæstionum numerus definitus est, „ inutilibus prætermissis: quæve agitantur, nexum invicem habent: neque ad „ alteram fit gradus, nisi priore dilucide exposita, ac solide dirempta. Inutiles „ fortasse moroso Censori videbuntur quæstiones illæ, in quibus agitur *de Ha-* „ *bitibus*, deque *Voluntario & involuntario*, singularumque virtutum definitio- „ nes ad examen vocantur, idque genus subtilitates expenduntur. At præsto „ est responsio: ad accuratiorem rerum pertractationem pertinere hujusmodi „ quæstiones: easque supervacaneas iis dumtaxat videri posse, qui eas per sese „ sumptas inspiciunt, ac procul distitas ab eo tempore, quo Thomas munere „ suo pro virili defungi non poterat, quin pugnam instituerct adversum mul- „ tiplices opinationes, quas garruli & subtiliores ejus ævi Scholastici vulgave- „ rant. Hinc futiles, & supervacaneæ modo videntur disceptationes, quæ non „ absque emolumento ætate illa agitandæ fuerant. " Num. VI. „Cæterum præ- „ stantioris inter Seculi sui Theologos nomen obtinuit Sanctus Thomas. Opi- „ nionum, quæ tunc temporis ferebantur, absolutissima notitia pollebat: Ma- „ gistrum Sententiarum legerat, & epistolas Pontificum Decretales, ac inte- „ grum Gratiani Decretum: Aristotelis Philosophiam callebat apprime, dili- „ genterque versatus est in evolvendis Arabum Philosophorum commentariis, „ quos ea ætate negligere nemo poterat, qui doctus videri vellet. Notitias „ plurimas, quas comparaverat, vivaci imaginatione dispositas tenebat, apta- „ vitque Theologico studio: quod ab ipso eo factum consilio, ut philosophicis „ disciplinis addictos facilius perduceret ad sacram doctrinam, & hanc illis „ gratiorem redderet. Mente præditus erat vasta & fœcunda, profundior quam „ amœnus, vi naturali potius quam arte ad scientias comparatus: rerumque „ in eo copia magis admiranda, quam delectus. Theologiam ad systema redu- „ xit: eamque adhibuit methodum, qua utentes ætate sequiore viri docti, ma- „ xima attulerunt incrementa, & perfectionem Theologiæ. Quocumque floruis- „ set

tien. Il sçavoit la Philosophie d'Aristote, & plus encore les Commentaires des Arabes sur ce Philosophe, ouvrages alors à la mode, & qu'on ne pouvoit ignorer sans risque de passer pour ignorant: ainsi étant devenu un des sçavans hommes de son siecle, son imagination lui fournit l'art d'assembler ses diverses connoissances, & de les accommoder aux matieres Theologiques. C'est aussi un effet de son jugement d'avoir conçu qu'il attacheroit d'avantage ses lecteurs par cette dependance commune, que les choses les plus indifferentes auroient à la Theologie. Il avoit l'esprit vast & fecond, plus elevé que delicat, plus naturel que ingenieux, & plus amoureux de l'abbondance que du choix. Il a reduit la Theologie en Systeme, & par sa methode il a ouvert aux ecrivains qui l'ont suivi, des routes qu'on a perfectionnés dans les derniers siecles. Il y a apparence qu'en quelque temps que S. Thomas eût vecu, il auroit toujours été un grand Theologien, & à ne le prendre que dans ce sens, on peut dire qu'il est le Maître de ceux mêmes qui l'ont surpassé. Num. VII. *Je doute fort que les autres Theologiens du* XIII. *siecle puissent atteindre à l'estime que Saint Thomas s'est acquis. On ne trouve pas dans leur Morale la même exactitude, dans leurs systeme le même ordre, & la même attention à ecarter les raisonnemens superflus &c.*

„ fet tempore Thomas, magnum sibi nomen Theologi comparasset: quo pla-
„ ne respectu consideratus, vel eorum, si qui sunt, Magister appellandus est,
„ qui illum superaverunt. " Num. VII. „ Vix demum adfirmare dubitaverim,
„ Theologorum neminem Seculo tertiodecimo floruisse, qui ad illam nominis
„ & doctrinæ famam potuisset pertingere, quam sibi Thomas comparavit: ne-
„ que enim eadem elucet diligentia in Morali Theologiæ parte, quam ipsi ad-
„ ornarunt: neque in eorum sistemate idem ordo, neque demum idem studium
„ comparet, ut quæ inutilia sunt ac supervacanea, tollerentur. " Hactenus Scriptor Anonymus, qui prudentem ac peritum in eo, quod pronunciat de Thoma Aquinate ejusque operibus judicium, se præbet: tametsi quædam ipsi exciderint minus vere, & caute dicta.

III. Varia sunt ejusmodi censurarum, quæ allatæ sunt, præcipua capita ad examen vocanda, partium studio eliminato. Ita vero vindiciarum modus temperandus, ut laudum præconiis prætermissis, nativam suam ipsamet Aquinatis opera venustatem exhibeant, ipseque sui ipsius vindex sit Thomas. Pars illa censuræ, quam tulit Anonymus Auctor *Historiæ criticæ Philosophiæ*, primum prodeat, his concepta verbis: *Suspicio est apud peritiores Criticos, inter Opera, quæ Thomæ Aquinatis nomine inscribuntur, neque decimam eorum partem adjudicandam eidem esse, ceu vero parenti*. Animadverte, opera Thomæ simul omnia collecta prodiisse Romæ anno 1570. jussu Pii V. Romani Pontificis, decem & septem Voluminibus in folio comprehensa. Peritiorum ergo, quos Anonymus vocat, suspicionibus Criticorum si fides, volumina vix duo genuinis Thomæ operibus impleri possent: quod utique imperitissime dictum.

Ab hac editione Romana absunt Commentarii *in Genesim*, *Danielem*, *Machabæos*, *Epistolas Canonicas*, *& Apocalypsim*, quos peritiorum nemo non abjudicat ab Aquinate: rejice vero, peritis omnibus ultro consentientibus, *Secundum* (quod vocant) *Scriptum in Sententiarum libros*, & *Opuscula* pauca quæ in eadem editione impressa prostant minutiore charactere, itemque *expositionem* (si lubeat) in *Canticum Canticorum*, quæ incipit *Salomon inspiratus*, atque demum levia quædam supplementa: cætera sunt omnia Sanctissimi Thomæ germana opera.

At, inquis, *apud peritiores Criticos dubium id esse, ac suspicionem ipsis insedisse*. Quinam vero fuerint *peritiores isti Critici*, quos appellas? Adversantes tu habes peritos utique, ac liberrimos Viros Criticos, Robertum Bellarminum, Philippum Labbeum, Ludovicum Dupinium, Guillelmum Cave, ipsumque dicacissimum Casimirum Oudinum, atque Jacobum Bruckerum, qui maximam Operum, quæ Thomæ tribuuntur, partem agnoscunt genuinam, ac vindicant: *ingeniumque* Thomæ *excellens* admiratur Bruckerus, *& lectionis copiam, & inexhaustam prorsus industriam, qua quinquagenarius denatus tot & tanta scribere potuit*.

Haud me latet, Opera quædam in Editione Romana nomine Aquinatis inscripta, ab hisce Criticis Viris pro dubiis, suppositisque tanto nomini haberi: cujusmodi sunt Commentarii *in Isajam*, *in Jeremiam*, *in Matthæum*, *& Joannem*, & *Opuscula* nonnulla inter ea, quæ sincera & germana existimarunt Romani Editores. Criticæ nimium feveræ tantisper indulgeamus, eademque Opera inter dubia & suppositia collocentur. Quid inde? An operum Thomæ numerus fuerit adeo imminutus, ut cum Censore Anonymo dicere liceat, *vix decimam partem Operum, quæ Thomæ inscribuntur nomine, eidem tribui posse ceu germano parenti?* Ampullæ sunt imperitissime projectæ. Cur vero idem Censor, ut sui muneris partes expleret, suspicionum hujusmodi momenta paullo attentius non expendit, & Jacobum Echardum consulere prætermisit validissimas agentem vindicias Tomo I. Scriptorum Ordinis Prædicatorum, Parisiis an-

anno 1719. typis edito, quem legere poterat, ac sane debuerat? Hanc eamdem nos etiam superioribus in Dissertationibus spartam exornavimus: neque facile negotium fuerit, tot elidi posse argumenta, quibus eadem, in suspicionem adducta Opera, tamquam vero parenti adjudicantur Sancto Thomæ.

Fuere, qui præclarissimas lucubrationes *Catenæ in quatuor Evangelistas*, & *Summæ Theologicæ*, aut integras, aut magnam partem, detrahendas Aquinati censuerunt. Fuerint-ne *peritiores* illi *Critici*, quorum dubia, & suspiciones affert Anonymus Historiæ criticæ Philosophiæ auctor? Casimiri Oudini, qui erga S. Thomam propenso bonoque studio non ferebatur, judicium accipe, quod in ejus Dissertatione legitur Capite XIII. „ Certum est, inquientis, novissimis „ temporibus nostris insurrexisse nonnullos notæ recentis Scriptores . . . . qui „ ex partium studio multa in S. Thomam Aquinatem parum æqua, atque in „ ejus indubia scripta loquuti sunt, quorum ego invidiam defectumque judicii „ haudquaquam æmulabor . . . . Nec audiendi sunt Scriptores recentes, qui „ S. Thomæ Aquinati scripta ab antiquis collata auferunt ex proprio capite, „ absque rationibus idoneis, uti nostro isto seculo a nonnullis factum est. " In dubium vocare *Continuum*, quod inscribitur, *Opus in quatuor Evangelia*, primus & solus ausus est Petrus de Alva. Veteres contra ipsum opponit, synchronos & suppares, probatissimos testes laudatus Oudinus: tum vero *sane*, inquit, *qui post tantas, tamque insignes ob antiquitatem auctoritates iterum reluctantur, vel ambigunt . . . ii non homines sunt, sed in privatis suis opinionibus insaniunt*.

Theologicam quoque Summam Aquinati auferre idem Petrus de Alva conatus est. Sed irritum conatum ejus fuisse, judicat Oudinus Cap. XXV. „ Probat, inquiens, thesim suam modicissimis conjecturis, litterato homine indi„ gnis . . . Utitur negativis argumentis nihil omnino concludentibus, itemque „ Mss. codicibus anonymis, quos omnes *Originalia* novitius appellat semper; „ Vidisse me hominem recolo olim, dum junior essem, varias perlustrantem „ Bibliothecas, sed festinanter . . . Unde nihil mirum, quod modicum ex tot „ locis inspectis eruditionem hauserit. Hunc virum egregie dedolavit Franci„ scus Janssens &c. " In eamdem iverat opinationem Joannes Launojus, Petri Rogerii seu Clementis VI. silentio, ut putabat, innixus. At *caligantes Joannis Launoii oculi* (Oudini verba sunt loco citato) *occasionem dederunt doctissimo seni dubitandi, dum male legit hunc MS. codicem Clementis VI.* Hactenus ille in editione Lipsiensi anno 1722. accurata, quam Censor anonymus consulere debuisset, ut prudens cordatumque judicium de Operum Thomæ numero ferre posset. Typis etiam prostabant amplissimæ, quas præterire non licebat, vindiciæ ab Jacobo Echardo adornatæ anno 1708. in Opere, quod inscripsit, *Sancti Thomæ Summa suo Auctori vindicata*, & anno 1719. Tomo I. Scriptorum Ordinis Prædicatorum. Hæc vero cum præterierit omnia Censor, æqui Censoris officio minime satisfecit.

Dubia tandem, & suspiciones, quibus *illustris Mabillonius* tenebatur, ex aliorum refert auditu. Imo fabella est, in eiusmodi suspiciones, ac dubia incidere Doctissimum Ascetam Benedictinum potuisse, qui cum plurimas Bibliothecas lustraverit, innumerosque evolverit Codices, nosse potuit debuitque synchronos plures, ac suppares idoneos testes, integram *Theologiæ Summam* Aquinati tribuentes: Ptolomæum de Luca, Bartholomæum Logothetam, Nicolaum Trivetum, Guillelmum de Tocco, Nicolaum de Freavilla a confessionibus Philippi Francorum Regis, Joannem de Friburgo, Bernardum Guidonis, Galienum de Orto, Guillelmum Lammaræum, Sanctum Ludovicum Episcopum Tolosanum, aliosque plures, consodales Dominicanos aliquos, exteros alios, Thomæ Aquinati addi-

ctos

ctos plures, pluresque infensos: ipsumque denique Petrum Rogerium, seu Clementem sextum; quorum utique auctoritati reluctari quid aliud fuerit, nisi insanire? Nos etiam hocce de argumento uberrime agemus.

Laudati Nicolai Triveti testimonium, ac Lucæ Dacherii animadversio, qui Chronicon ejus protulit in lucem, peculiari digna sunt animadversione. Operum Thomæ elenchum Trivetus texit ad Annum 1274. Opera distinguit proprio stylo Aquinatis elucubrata, quæ plurima sunt: & alia recenset pauca, quæ *inveniuntur*, ut ait, *ipsi attributa, quæ tamen ipse non scripsit, sed post eum legentem vel prædicantem ab aliis sunt collecta*. Dacherii postilla e regione legitur in margine: *S. Thomæ Opera falso attributa*. Ait etiam Doctissimus editor in Monito: *emunctæ naris fuisse Trivetum, ac studio partium minime addictum germanos a spuriis Thomæ fœtus distinctos* recensuisse. Num hæc Dacherii verba, ac similia aliorum Scriptorum dicta adludebat Criticus Censor, qui operum Thomæ numerum ad partem *vix decimam* imminuebat? Atqui paucissima primum sunt Opera id genus a Triveto notata: scilicet, *Lectura super Epistolam ad Corinthios ab undecimo capite usque ad finem, & Expositio super primum de Anima, & Lectura super Joannem. & super tertium Nocturnum Psalterii*: itemque *Collationes de Oratione Dominica, & Symbolo, Collationes Dominicales & festivæ, Collationes de Decem præceptis, & Lectura super Matthæum*. Longe plura supersunt, ac præstantiora, quæ Aquinatem habent verissimum parentem. Neque tamen indubium est Triveti testimonium; cum alii ejusdem ævi accuratissimi Nomenclatores, quorum verba alibi descripta sunt, inter Opera a Triveto notata testantur, non pauca ex proprio Thomæ calamo & stylo prodiisse. Neque demum eadem, tametsi omnia ab aliis collecta dicerentur, ab ipso Aquinate omnino abjudicanda sunt: sunt enim *post ipsum legentem vel prædicantem ab aliis collecta*, ab ipso etiam Thoma *revisa & approbata*, ut suis in locis adnotavimus. Id genus Opera dici consueverunt *Reportata*: quæ tametsi aliorum stylo descripta, germanam tamen a Sanctissimo Doctore traditam e suggestu doctrinam complectuntur. Hinc perperam Dacherius in Monito, & in postillis marginalibus eadem notavit, veluti *spurios partus, falso tributos* Aquinati.

IV. Ad intimos Operum Thomæ characteres progreditur oratio. Apud Gravinam in suo *Cherubino*, & Vielmium Episcopum Argolicensem in Peloponneso, postea Emoniensem in Istria, in Opere *de Doctrina & Scriptis Aquinatis*, fuere Censores, qui Doctoris nostri stylum, ac dictionem reprehendebant, acsi *barbare & sordide admodum locutus* ipse fuerit, & scripserit. Majorem etiam ornatum, & florem orationis & disserendi copiam optassent delicatuli plures apud Melchiorem Canum.

Severos Censores advocare præstat, qui judicium ferant. Primus prodeat Jacobus Bruckerus, cujus hæc verba sunt: „ Non defuit Thomæ elegantia ingenii, unde scribendi ratio, atque dictio minus lutulenta, quam sui Seculi „ homines plerique sequi solebant. Ex qua dictionis ejus facilitate recte criterium desumitur, suppositos Thomæ libros a genuinis discernendi; quamvis „ negandum non esse putemus, esse in ejus dictione, multa, quæ aures delicatas radant, in quibus tamen longe cæteris est tolerabilior. “ Satis id fuerit, ut *barbaro ac sordido admodum* scribendi modo opera Thomæ liberemus.

Impudentius nemo Casimiro Oudino opera Sancti Thomæ contempsit: a quo tamen lux ipsa veritatis haud contemnendum de stylo, deque dictione ejus judicium extorsit. Hæc enim habet verba Capite XIII. Canone V. „ Nullum opus, vel Opusculum, cujus latinitas barbara atque rustica sit, spectare debet „ ad Sanctum Thomam Aquinatem. Legi enim attente, quantum mihi licuit,

 „ Ope-

„ Opera atque Opuscula pleraque, imo Sancti Doctoris omnia: atque inter legendum animadverti, Sanctum Doctorem equidem in Operibus suis non affectasse latinitatem comptam, atque elegantem, non neglexisse tamen illam. „ Ita ut numquam, vel raro videre sit in prolixissimis ejus Operibus phrases „ barbaras, atque Grammatico indignas: sed quamdam dictionis servasse congruitatem, atque fuisse utcumque latinum. Unde ubi in Opusculis vel voces barbaræ affectatæ, vel phrases hujusmodi leguntur; certum mihi est, „ Opera ista non spectare ad Angelicum Doctorem, qui semper in expressione „ congruus saltem, numquam barbarus, aut puerascens fuit. " Nihil reliquum est, quod optemus.

Querelas miscent alii de arido, quod secutus est, disputandi genere absque flore orationis, absque eloquentiæ ornatu, absque cultu dictionis. Equidem *a Viro gravissimo quærat nemo orationis delicias, pigmenta muliebria, fucum puerilem*, (quæ in Operibus ejus apparent nulla:) *sed veras gravesque sententias, argumenta solida & propria, sermonem rei de qua disseritur, accommodatum*. Melchioris Cani Libro XII. de Locis Theolog. Capite XI. judicium est, quod prudens doctusque nemo non amplectatur. Hæc *omnia quippe adeo egregie Divus Thomas præstitit, ut si vitia in eo pauca sint, quæ ab istis* (curiosis, & delicatulis hominibus) *invidiose commemorentur: plurimis tamen, maximisque virtutibus illa compenset. Quamquam, ut erat & modestus, & prudens, legem disputationis æquabilem tum rudioribus, tum suo illi seculo dedit*.

Ad vitia dictionis referri solet obscuritas: & *obscura quædam in Divi Thomæ lucubrationibus esse*, cavillantur nonnulli apud eumdem Canum loco citato. *Sane quidem*: reponit Vir sapientissimus, ad judicandum maxime idoneus. *Non tamen ab illo ita dicuntur de industria: nec ingenio inest, sed rebus ipsis obscuritas. Et propria*, (nempe argumenta, ex rei visceribus ducta, ut egregie præstat Aquinas,) *quam communia, obscuriora sunt. Vinum quoque aqua mixtum clarius est quidem, sed dilutius est tamen: merum ad bibendum difficilius, plus omnino habet virium*.

V. Graviora, quæ opponuntur, expendamus. In Elogio, quo Thomam exornat Erasmus Roterodamus, *virum* appellans *non suo tantum seculo magnum, saniore cæteris ingenio, & solidiore eruditione præditum*; *plane dignum* fuisse ait, *cui linguarum quoque peritia contingeret*. Hanc linguarum nescientiam objicit Oudinus omnino inurbane: *Nesciebat*, inquiens, *linguas quas appellant exoticas: græca nec tantisper intelligebat*. Eadem est Bruckeri censura: *Multa ei defuerunt*, inquientis, *quæ illam quæ Philosopho cætera docto & acuto tribuitur, laudem imminuunt. Inter ea potissimum locum occupare videtur, quod græcæ linguæ ignarus fuerit*. Paria scripserat olim Launojus in Epist. I. ad Antonium Faurum: *Nemo affirmasset*, inquiens, *Thomam vertisse* ex græco quemdam S. Cyrilli textum, *quia græce non intelligebat*.

In hac Censuræ parte celebrare virtutes tamen duas, quæ linguarum defectum compensare valeant, dignissimas in Angelico Doctore commendatione, non prætermittit Bruckerus Heterodoxus, minus in Aquinatem iniquus, quam apostata Casimirus Oudinus. Ac primum *laudanda*, inquit, *Thomæ industria, quod cum græca ipse intelligere non posset, meliorem quam tunc exstabat, versionem Aristotelis*, (aliorumque Scriptorum, ut infra dicendum,) *confici curaverit*. Ac illud præterea præconio laudum celebrandum, quod versionibus licet minus accuratis uteretur, *mentis εὐστοχία, multa quoque assequutus est*. Noverat istud ingenii acumen, quo pollebat Aquinas, ejusque in adsequenda veritate facilitatem Gabriel Naudæus, abs Bruckero laudatus, qui in Bibliographia Politica: *ipse Thomas*, ajebat, *ut in cæteris operibus Aristotelis, sic præsertim in istis* (ad Ethicam pertinentibus,) *more suo fecit: & ex interpretatione neque*

bo-

bona, *neque vera*, *bonam tamen & veram sententiam elicuit*. Par est judicium Eusebii Renaudotii in sua de Barbaricis Aristotelis librorum versionibus Disquisitione apud Joan. Albertum Fabricium in Biblioth. Græca Libro VI. Capite v. Tomo XII. Verba ejus sunt num. 20. *Neque mirari satis possumus Divi Thomæ Aquinatis*, *qui Aristotelem talium interpretationum subsidio unico legerat*, *acumen & industriam*; *cum sæpe Aristotelem verius*, *saltem verisimilius*, *non modo quam illi*, *quos sequebatur*, *Averroes & Arabes reliqui*: *sed quam Græci nonnulli*, *interpretatus agnoscatur*.

Aquinatem græcæ linguæ peritum vindicare sibi visus est contra Launojum posse Bernardus Guyard Gallus, Conventus nostri Redonensis alumnus, edita Parisiis Dissertatione anno 1667. *utrum Sanctus Thomas calluerit linguam græcam?* Anno insequente 1668. ibidem prodiit in lucem *Honorati a S. Gregorio in Catenam Auream Sancti Thomæ*, *ac Patris Nicolai editionem novam Apologetica Præfatio*: cum *Appendice*, quæ inscripta legitur, *in Dissertationem de fictitio Sancti Thomæ græcismo Summaria epistolaris Dissertatio*. Sub eo Honorati a S. Gregorio ementito nomine latet ipse Gallus alter sodalis, Joannes Nicolajus. Dissertationem suam tueri Guyardus anno 1670. conatus est, alio edito Libello, cui titulus: *Adversus Metamorphoses Honorati a S. Gregorio*. Nolim ego invidiosam movere quæstionem: quam fortasse minime dirimat frequens in exponendis *etymologiis* recursus ad græcum fontem, neque *articulorum* potestas indicata in Caput I. Evangelistæ Joannis Lect. I. neque *casuum* apud græcos, & latinos differentia, quæ innuitur Lect. III. in Caput II. ad Romanos. Attamen *neque tantisper* Aquinatem *græca intellexisse*, inurbana, & absona, & falsa Oudini sententia est. Græcam certe eruditionem, aliorum opera adhibita, coluisse, maximeque ævo suo promovisse Doctorem sanctissimum, dubium nullum.

Hanc ejus industriam noverat, commendavitque Bruckerus: *quod meliorem*, *quam quæ tunc exstabat*, *versionem Aristotelis confici curaverit*. Opera *nonnulla Philosophi in latinum translata* ab Hermanno, cognomento *Contracto*, testatur Trithemius Tomo I. Annalium Hirsaugiensium ad Annum MV. Refert etiam Rigordus in Historia de Gestis Philippi Augusti circa annum Domini 1210. *legi Parisiis* cœpisse *Libellos quosdam Aristotelis*, *qui docebant Metaphysicam*, *de novo Constantinopoli delatos*, *& a græco in latinum translatos*. Versio illa succedit, quam jussu Friderici II. Imperatoris, adnotante Jo. Alberto Fabricio in Biblioth. Græca Libro III. Capite VI. partim e græco, partim ex arabico sermone, circa æræ vulgaris annum 1220. confecerunt *Viri lecti*, *& in utriusque linguæ prolatione periti*, ut habet Petrus de Vineis Libro III. Epistola LXVII. Scatentem vitiis hanc viderat versionem Aquinas, melioremque e græco novam fieri curavit. Rem testatur Guillelmus de Tocco in Vita Capite IV. num. 18. *Scripsit etiam*, inquiens, *super Philosophiam naturalem*, *& moralem*, *& super Metaphysicam*: *quorum librorum procuravit*, *quod fieret nova translatio*, *quæ sententiæ Aristotelis continet clarius veritatem*. Accuratissimam non dixerim translationem: at certum compertumque sit, minus vere ab Clarissimo Renaudotio dictum loco citato, Thomam legisse Aristotelem *unico subsidio Interpretationum*, quæ ex Arabica priore versione prodierant; constat quippe id ab eo curatum impetratumque, ut perfectior ex græco adornaretur translatio.

Aristotelis opera græce scripta noverat Aquinas: latinamque versionem, quæ græco textui maxime consentiret, cæteris repudiatis, affert etiam, ac præfert. Textus Aristotelicos ex Libro III. *de Anima* depromptos describit plures in Opusculo *de Unitate intellectus contra Averroistas*: dataque opera *litteram* animadvertendam proponit, quæ *sic habetur*, inquiens, *in græco*: novam innuens, ut

ut puto, latinam translationem, ipso urgente, de græco factam. Libros etiam memorat *de Substantiis separatis* ejusdem Aristotelis: *quos vidimus*, inquit, *nondum translatos in lingua nostra*.

Novam hanc latinam interpretationem, urgente opus Aquinate, confectam adjudicat Thomæ Brabantino de Cantimprato, aliorum fide advocata, Trithemius de Scriptoribus Ecclesiasticis num. 469. *Sunt qui scribunt* (Thomam Cantimpratensem) *græci sermonis habuisse peritiam: & libros Aristotelis, quorum jam usus in Scholis est, transtulisse*. Trithemium sequuti sunt Natalis Alexander in Hist. Eccl. Seculo XIII. & XIV. Cap. IV. Art. IV. ipse Jo. Albertus Fabricius loco citato, aliique. Brabantinum alium interpretem, nomine *Vvilhelmum*, invehit Chronicon Slavicorum apud Lindenbrogium, ubi ad Annum M. CC. LXXIX. hæc habentur: *Vvilhelmus de Brabantia Ordinis Prædicatorum transtulit omnes libros Aristotelis de græco in latinum, verbum a verbo*, (qua *translatione Scholares adhuc hodierna die utuntur in Scholis*,) *ad instantiam Sancti Thomæ de Aquino Doctoris*. Ita verba refert Bruckerus loco superius citato. Is est Guillelmus de Morbeka, quod Oppidum est in confiniis Brabantiæ, ideo *Brabantinus* dictus, ac perperam cum Thoma Cantimpratensi confusus, ex Ordine Prædicatorum ad infulas Archiepiscopales Corinthi adsumptus. Præter latinam, familiares habuit græcam, & arabicam linguas. Degebat in Italia circa annum 1268. apud Clementem IV. sub eoque, & Gregorio X. successore, munere Capellani & Pœnitentiarii functus est. Hunc esse virum peritissimum, qui Thomæ votis annuens, novam librorum Aristotelis versionem elucubravit, nullus dubitat Jacobus Echardus. Latinas plerasque ab eodem confectas interpretationes, *ex græco* alias, aliasque *ex arabico*, Aristotelis, Simplicii, Procli Diadochi, Galeni, Hippocratis, diligentissime recenset idem Echardus Tomo I. Scriptorum Ordinis Prædicatorum. Hac de re dissertationem, seu admonitionem dabimus infra.

Ampliora sunt in sacram eruditionem græcam Aquinatis merita. *Continuum opus*, quod vocant, *in Quatuor Evangelia*, Sanctorum Patrum Scriptorumque Ecclesiasticorum sententiis uno veluti contextu concinnatum, jussu Urbani IV. Summi Pontificis elucubraturo, satis illi non fuerunt veteres latini Patres, neque latinæ quæ ferebantur Scriptorum græcorum versiones, qui Evangelia Commentariis illustraverant. Alias etiam *expositiones Doctorum Græcorum* (ipse Thomas ait in Epistola nuncupatoria ad Annibaldum S. R. E. Presbyterum Cardinalem, Evangelio secundum Marcum præfixa,) *in latinum feci transferri: ex quibus plura expositionibus Latinorum Doctorum inserui, Auctorum nominibus prænotatis*. Patrum, Scriptorumque elenchum, quorum sententias deflorarit Aquinas, accuratissimum præstat in sua ejus Operis editione Joannes Nicolajus: numeratque latinos Patres duos & viginti, præter Glossas varias anonymas: Græcosque Scriptores septem & quinquaginta. *Quo* utique *factum est*, (verba sunt Antonii Possevini S. J.) *ut & Evangelicum sensum, & Patres antiquos latinos qui delitescebant, aut minime erant in usu, ac græcos ipsos Interpretes assequeremur, divina Viri caritate procurante, ut latine propterea verterentur*.

Quo Thomas in hisce Patrum Græcorum aut libris, aut excerptis latine vertendis usus fuerit interprete, ignotum: at notum compertumque, nimium a vero abludere Editorem operum Launoii, qui Præfatione in Tomum V. cum ipso Launojo contendit: *non potuisse ab Aquinate, nec ab alio æquali Scriptore in linguam latinam transferri* textus græcos, *quia græcæ linguæ imperitia tunc temporis regnabat*. Plura namque Græcorum Scriptorum excerpta, curante Thoma, latinitate donata esse, ipse Thomas testis est locupletissimus.

Latinæ ævo illo Scriptorum græcorum ferebantur versiones. Vitia novit earum,

rum, quibus ipsæ laborabant, Sanctus Thomas. Dignum est animadversione judicium ejus de illa, quæ vulgaris erat, *Homiliarum S. Joannis Chrysostomi in Matthæum* latina versione. Sic ait enim in Epistola nuncupata ad Urbanum IV. *Interdum sensum posui, verba dimisi, præcipue in Homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa.* Sive pro ea qua polleret ipse græcæ linguæ peritia, sive a peritioribus aliis edoctus, hoc protulerit judicium, dignum illud est profecto Viro græcas litteras, sin minus callenti, pro sua certe erga græcam eruditionem studio promoventi. Ignotum mihi vero, quænam hæc fuerit latina *Homiliarum Chrysostomi* translatio: num illa antiquissima, quam seculo Ecclesiæ quinto confecerat Anianus Celedensis Diaconus, ut putat Montfauconius: an illa, quæ a Burgundione, origine Pisano, Eugenii III. jussu elucubrata est anno Dominicæ Incarnationis 1151. ut ipse testatur Burgundio: an alia demum. Consule Dissertationem de Catena Aurea S. Thomæ.

Thomæ nostri subjiciendum examini laudatus Urbanus IV. libellum tradidit, in quo plurima Scriptorum Græcorum excerpta continebantur, latine reddita. Opusculum hac de re composuit Aquinas, quod primum tenet locum in editione Romana. Summum Pontificem admonet in Epistola ad ipsum data: tum *plurima inveniri in Libello, ad nostræ fidei assertionem utilia:* tum offendi non pauca, *quæ possent materiam ministrare errorum, & contentionis dare occasionem, & calumniæ.* Hæc scilicet præmonita ab Aquinate Theologo. Vitia præterea latinæ versionis patefacit plurima, deque optima interpretandi ratione disserit sapientissime: quæ ad penitiorem spectare eruditionem, nemo non videt. Mendosæ latinæ interpretationis plura postremo Capite affert exempla. „ Sicut, in-„ quiens, quod logos (λόγος) exponit Translator fere ubique *sermonem menta-„ lem*, cum secundum usum scripturæ latinæ convenientius exponeret *verbum*. „ Et hypostasim (ὑπόστασιν) exponit *essentialem personam*; quam expositio-„ nem sequens, aliquando cogitur inconveniens dicere. Sicut ubi dicit, *Deus „ trinypostasis*, (τρισυπόστατος) idest *trinus essentialiter personalis*: hoc est enim „ omnino erroneum, quod Deus sit essentialiter (idest quoad essentiam) trinus. „ Sufficeret autem pro *hypostasi*, transferre simpliciter *personam* &c.

De munere boni Interpretis sic pergit disserere in Epistola citata ad Urbanum IV. „ Multa, quæ bene sonant in lingua græca, in latina fortassis non be-„ ne sonant: propterea quod eamdem fidei veritatem aliis verbis Latini confi-„ tentur, & Græci. Dicitur enim apud Græcos recte & catholice, quod Pater, „ & Filius, & Spiritus sanctus sunt *tres hypostases*, apud Latinos autem non re-„ cte sonat, si quis dicat, quod sunt *tres substantiæ*; licet *hypostasis* sit idem „ apud Græcos, quod *substantia* apud Latinos secundum proprietatem vocabuli. „ Nam apud Latinos *substantia* usitatius pro *essentia* accipi solet, quam tam nos, „ quam Græci unam in divinis confitemur. Propter quod sicut Græci dicunt „ *tres hypostases*, nos dicimus *tres personas*, ut etiam Augustinus docet in VII. „ de Trinitate. Nec est dubium, quin etiam simile sit in aliis multis. Unde „ ad officium *boni translatoris* pertinet, ut ea quæ sunt catholicæ fidei transfe-„ rens, servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprieta-„ tem linguæ, in qua transfert. Apparet enim, quod si ea quæ in latino litte-„ raliter dicuntur, vulgariter exponantur: indecens erit expositio, si semper ver-„ bum ex verbo sumatur. Multo igitur magis, quando ea quæ in una lingua „ dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod verbum sumatur ex verbo; non est „ mirum, si aliqua dubietas relinquatur. " Omnes utinam, qui Scriptorum operibus in aliam linguam vertendis operam conferunt, hæc Thomæ præcepta servarent.

Areopagiticorum Auctoris, quem Dionysium Areopagitam ævo Aquinatis nemo unus non existimabat, frequens est in ejus Operibus usus; ac præterea edi-

editus ab ipso Commentarius prostat in Librum *De divinis Nominibus*. Latinam versionem adhibet in isto, quam confecerat Joannes Sarracenus, qui Abbas S. Andreæ Vercellensis Ordinis Canonicorum Regularium dicitur. Cæteris in Operibus modo hanc, modo antiquiorem affert a Joanne Scoto Erigena confectam: quinimo frequentissime, utroque dimisso interprete, Areopagitici textus reddit sensum nitidioribus verbis expressum. Exempla dedimus alibi plura. Nemo non videt curasse Thomam, ut aliorum saltem adhibito consilio, qui græcam linguam callebant, Auctoris mentem tutius, & verius, aut verisimilius adsequeretur: cum versionum, quæ ferebantur, pro sui acumine ingenii vitia & menda optime nosset.

Queritur, doletque Michael Lequienus in Dissertatione II. Damascenica, textum quemdam ejusdem Areopagiticorum auctoris, qui Capite 11. de Divinis Nominibus num. 6. legitur, vitiose translatum haberi in antiquis quibusque, itemque recentibus in editionibus. Græca verba sunt: καὶ δρᾶσαι, καὶ παθεῖν, ὅσα ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἐκκαίριτα καὶ ἐξαίρετα. Quæ sic vertit Erigena: *Verbum divinum operari, & pati quæcumque humanitatis ejus divina actione sunt discreta, & summe miranda*. Sarracenus: *Facere, & pati quæcumque humanæ ipsius contemplationis sunt electa, & semota*. Ubi θεωρίας perperam legebat interpres pro θεουργίας. Ambrosius Camaldulensis: *Eaque gessit, & pertulit quæ sunt humanæ ipsius assumptionis electa, atque præcipua*: Joachimus Perionius: *Fecitque, & passus est omnia, quæ humanæ ipsius actionis præcipua sunt, & singularia*. Balthassar Corderius: *Eaque gesserit, tuleritque, quæ humanæ ipsius actionis præcipua sunt, & singularia*. At verti oportere *humano divinam operationem*, seu efficacitatem, seu activitatem contendit Lequienus. Quænam fuerit illa versio, quam Thomas adhibuit? Versionem Sarraceni sequutus est in Commentario in Librum de Divinis Nominibus. Versionem aliam in Summa Theologica affert Parte III. Quæst. XIX. Art. 1. illam scilicet, quam Lequienus accuratiorem censet, ac veram: *Et operari, & pati quæcumque humanæ ejus divinæque operationi congruunt*. Hinc frustra ac immerito dolet loco citato Vir Doctissimus, acsi Thomas germanam, quam putat, textus Areopagitici versionem ignorasset.

Etymologiarum usum præterire hoc loco non licet, qui ad græcam pertinet eruditionem. Hunc in Aquinate nostro laudat Gerardus Joan. Vossius Libro V. de Natura Artium, qui *de Philosophia* inscribitur, Capite III. §. 2. ubi *in etymologiis, quales apud Aristotelem, & alios multos, recurrendum esse* animadvertit *ad græcum fontem*: *quod*, inquit, *& Thomas Aquinas monet*. Passim in Operibus ejus græcas voces explicari, non apte quidem plures, viri critici adnotarunt: *feliciter* alias, fateri cogitur laudatus Operum Launoii editor Præfat. in Tomum V. quæ demum omnia, sin græcæ linguæ peritum Aquinatem nostrum, probant attamen fortasse non omnino rudem & hospitem, at eruditionis certe quæ comparari ex græcæ linguæ Sriptoribus potest, promotorem ævo suo meritissimum.

Postremum sacræ id genus eruditionis, qua Thomas pollebat, specimen affero, quod eruitur ex variantibus Novi ac Veteris Testamenti lectionibus, ex *Hebraico textu*, *græcoque* profectis. Varia hujusmodi lectionum genera proferunt Ludolphus Kusterus in Præfat. ad Novum Testamentum Græcum Joanne Millio accurante editum, & Daniel VVithbyus in Examine variantium lectionum ejusdem Millii: quæve inde emolumenta, quin ullum sacri textus auctoritati periculum immineat, redundare in Ecclesiam possint, pluribus declarant. Variantium ergo lectionum frequens occurrit usus in Operibus Thomæ, maximeque in Commentariis in Sacram Scripturam. Specimina nonnulla prostant in Admonitione prævia Commentariis in Epistolas Pauli Apostoli. V. g. hæc habet ille ad Caput 1. ad

Rom.

Rom. vers. 4. „ Origenes dicit, quod littera non debet esse, *qui prædestinatus est*, „ sed *qui destinatus est* Filius Dei .... Sed communiter omnes libri latini habent, „ qui *prædestinatus est*. " Et ad Cap. 9. vers. 17. „ Dicit enim Scriptura Pharaoni, „ *quia in hoc ipsum excitavi te* ... Secundum aliam litteram, *servavi te* ... Et „ nostra littera (Exodi Cap. 9. vers. 16.) *posui te*. " Et ad Caput 9. ad Hebræos vers. 22. „ *Adoravit vestigium virgæ ejus*. Hoc habetur Genes. 47. (vers. „ 31.) ubi dicitur ... quod *adoravit ad caput lectuli*, ut dicit littera nostra: „ vel *fastigium virgæ ejus*, ut dicunt Septuaginta: vel *super fastigium*, ut habe- „ tur in græco. " Innumera sunt hujusmodi exempla, quæ Aquinatis industriam commendant, qui sibi partem hanc sacræ eruditionis aut propria diligentia, aut aliorum ope comparavit.

Ferre utique subsidium poterat opus insigne, quod Nostrates, Hugone de Sancto Charo, vel de Sancto Theuderio præsidente, in Parisiensi Cœnobio Sanjacobæo perfecerunt, quod inscribitur: *Sacra Biblia recognita, & emendata, idest a Scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus Codicum MSS. Hebræorum, Græcorum, & veterum Latinorum Codicum ætate Caroli Magni Scriptorum*. Integrum, & elegans exemplar, quatuor grandioribus voluminibus constans, in eadem Sanjacobæa domo etiamnum adservatur: sed volumen, quo continebatur *Psalterium*, (dolendum sane,) non apparet. In Actis Capituli Generalis anno 1236. celebrati Parisiis, hæc habentur num. 34. *Volumus, & mandamus, ut secundum correctionem, quam faciunt Fratres, quibus id injungitur in Provincia Franciæ, aliæ Bibliæ Ordinis corrigantur, & punctentur*. Hæc typis edita prostant Tomo IV. Thesauri novi Anecdotorum, quæ Ascetæ Sammauræi Benedictini, Martene, & Durand, collegerunt. Elogium consule Hugonis de Sancto Charo apud Jacobum Echardum, ubi alia adnotantur plura, scitu dignissima, quæ ad insigne superius Opus pertinent. Hoc etiam opere usum esse Aquinatem, ut varios divinorum eloquiorum sensus, quos *variantes* afferunt *lectiones*, commentariis exponeret, nullus dubito.

VI. Quæ disseruimus hactenus, haud leve specimen præbent eruditionis neque modicæ, neque vulgaris, qua pollebat Aquinas: ut nonnisi per impudentiam ab Oudino dictum fuerit, *vel nullam, vel modicam eruditionem ex lectione Operum ejus hauriri* posse. Nullam-ne, vel modicam eruditionem præferat *Continuum*, quod vocant, *opus in quatuor Evangelia*, in quo elucubrando tot evolvere latinos, græcosque Scriptores debuit ille; curavitque præterea ut græca plurima excerpta, quæ delitescebant, latina civitate donarentur? Nulla-ne, vel modica appareat eruditio Thomæ, qui latinas, quæ ferebantur, ex græco factas versiones vitio laborantes noverat; qui ex interpretationibus neque bonis, neque veris pro suo ingenii acumine aut veram, aut verisimiliorem Auctorum sententiam adsequi potuit; qui veterum dicta plurima, dubia, & perplexa, jubente Summo Pontifice, tam accurate discussit exposuitque, ut omni sublata calumniæ & erroris occasione, ad fidem adserendam utilia redderentur; qui demum interpretibus, qui ex una lingua in aliam operam transferunt, optimas regulas tradidit, ut consonam atque propriam conficere versionem valeant?

Hinc patet *copia lectionis*, quam in Aquinate non potuit ipse Bruckerus non commendare, non admirari. Mirum ergo, jejuna illa verba excidere e calamo potuisse Critici viri, qui opus gallice inscriptum, *Examen des defauts Theologiques*, anno 1744. vulgavit: *Magistrum Sententiarum*, inquientis, *legerat Thomas, & epistolas Pontificum Decretales, ac integrum Gratiani Decretum*; ac si Patrum excerpta quædam legerit, quæ in prædictis collectionibus contenta inveniuntur, ipsos vero fontes adiverit numquam: aliosque veteres nec noverit,

nec lustraverit Auctores. Id si contendat criticus homo, toto ipsum errare ostio, mox dicendum.

Aquinatem laudat ille, veluti *diligenter versatum in legendis Arabum Philosophorum operibus*; propterea quod *ea negligere ætate illa nemo poterat, qui doctus videri vellet*. Suam quidem in hisce discutiendis Arabum scriptis diligentiam exercuit Thomas: non eo tamen consilio, ut *doctus* tempori serviens *videretur*: sed Religionis christianæ gravissimo negotio ut inserviret, quod Saraceni illi Philosophi putidis invectis commentis labefactare conabantur. Hinc *Avicennæ*, *Avenpacis*, *Averrois*, & *Avicebronis* cujusdam lustraverat opera: quæ ab ipsis Philosophica placita invecta fuerant, apprime callebat: proque sua virili profligavit errores. Inter Judæos, qui Arabicam coluere Philosophiam, duos præsertim memorat Aquinas, *Isaacum*, & *Moysem Maimonidem*, auctorem libri *More Nebochim*, quem titulo *Doctoris dubitantium* laudare consuevit idem Thomas.

Memorati Averrois obitum ad annum Hegiræ 595. alii, aliique ad annum 603. referunt: unde mors ejus in seculi decimi tertii initia circiter incidit. Errorem insanum invexit ille *de uno in omnibus hominibus intellectu*, quem scioli plures ac petulantes Academici profitebantur, & vulgabant. Putidum commentum, ne invalesceret, data opera profligavit sanctissimus Doctor in Opusculo, quod est sextumdecimum in editione Romana sub Pio V. tum grandioribus etiam in Operibus pro data occasione. Guillelmi de Tocco referenda verba sunt, quæ in ejus Vita Capite IV. num. 19. habentur: „ Præter magna volumina, in quibus antiquas hæreses confutavit, suo etiam exortas tempore, divino spiritu revelante destruxit: „ quarum Hæresum prima fuit *Averrois*, qui dixit: *unum esse in omnibus* „ *intellectum*. Qui error malorum favebat erroribus, & Sanctorum virtutibus „ detrahebat: dum uno existente in omnibus intellectu, nulla esset differen- „ tia, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in simplicium „ mentibus, sicque se periculose infudit; ut requisitus quidam miles Parisiis, „ utrum de suis criminibus se purgare vellet, responderit: *Si anima Beati* „ *Petri est salva, & ego salvabor, quia si uno intellectu cognoscimus, uno* „ *fine exitii finiemur*. Quem errorem cum essent Scholares *Golardiæ* imitan- „ tes, qui Averrois erant communiter sectantes; poterat prædictus error plu- „ res inficere, quibus potuissent prædictum errorem sophisticis rationibus per- „ suadere. Unde contra hunc errorem prædictus Doctor fecit *Scriptum* mi- „ rabile: in quo præter rationes fidei quibus prædictus error illuditur, per „ dicta etiam Aristotelis, quæ Averroes male intellexerat, a radice evellit, „ & nihil rationis habere demonstrat. "

Neque solum Aristotelis testimonia profert, verum etiam eorum, qui Philosophum commentariis illustraverant, Græcorum, Arabumque auctoritatem adhibet, uberrimam præferens lectionis copiam. Loco *Galardiæ* reponendam *Garlandiæ* vocem, jubet diligentissimus Jacobus Echardus: *Garlandia*, inquiens, *feodum est in urbe Parisiorum, in quo est vicus stramineus, gallice de Fouarre, celebris olim, quod in eo solo Philosophiæ professores omnes docerent*. Unde *Scholares Garlandiæ* dicti, qui Magistros eo in vico docentes Philosophiam audiebant. Errores plurimos *Averrois*, *Avicennæ*, *Algazelis*, *Alchindi*, & *Rabbi Moysis*, anno circiter 1290. simul Parisiis collectos exhibet Carolus Dupleslis d'Argentrè Tomo I. Collectionis judiciorum de Novis erroribus. Arabes vero Philosophos, quos memoravimus, aliosque recensent, ut cæteros prætercam, Jo. Leo Afer in Libello apud Fabricium in Bibliotheca Græca Tomo XIII. Christophorus Vuolfius in Bibliotheca Hebraica, Jacobus Bruckerus loco citato.

Ad-

Admonere præstat, prolixas in eodem contra Averroem opusculo referri *Themistii* sententias, quæ in editis exemplis leguntur juxta latinam ab Hermolao Barbaro confectam versionem. Vetustum MS. Codicem lustrare mihi licuit, in Veneta Sanctorum Joannis & Pauli Bibliotheca adservatum, in quo longe diversa ejusdem Themistii latina translatio occurrit: quæ nempe Thomæ ætate ferebatur. Hac de re suo loco uberiora damus. Interim consilium Editorum nemo laudaverit, qui recentiorem hanc Barbari versionem, prævia nulla admonitione, in opusculum Thomæ invexere: ac sane redarguenda est nimia Ambrosii Barbavarii facilitas, qui opus idem prædicto ex Capite in dubium vocavit.

Avenpaci librum *de Causis*, quem Commentario Thomas exposuit, nonnulli attribuunt, alii Alfarabio. Sic ait vero Aquinas Lectione I. „ Inveniun- „ tur igitur quædam *de primis principiis* conscripta, per *diversas propositio-* „ *nes* distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas verita- „ tes: & *in græco* quidem invenitur, scilicet liber traditus *Proculi Plato-* „ *nici*, continens *ducentas & novem* propositiones, qui intitulatur, *Eleva-* „ *tio Theologica*. In *arabico* vero invenitur hic liber, qui apud latinos *de* „ *Causis* dicitur: quem constat *de arabico* esse translatum, & *in græco* pe- „ nitus non haberi. Unde videtur ab aliquo Philosophorum Arabum ex præ- „ dicto libro Proculi excerptus, præsertim quia omnia, quæ in hoc libro „ (*de Causis*) continentur, multo plenius & diffusius continentur in illo „ (græcæ scripto.) " Librum integrum Procli distinguendum jubet Aquinas ab ejusdem excerpto. Ait vero, istud apud latinos inscribi *de Causis*, ex arabico translatum esse, in græco penitus non exstare, compositumque fuisse ab aliquo Philosophorum Arabum. Ait etiam, Procli librum fusiorem esse, in græco inveniri, & inscribi *Elevationem*, (seu potius *elementationem*) *Theologicam*. Noverat ergo, ac legerat utrumque Thomas: ejusque innotescit tum erga græcam eruditionem studium, tum lectionis Auctorum, etiam Arabum, copia.

II. Neque veteres alios, ac ævi sui recentes, sacros & profanos, evolvere scriptores prætermisit: ut nimium puerile fuerit, quod Gallicus Scriptor animadvertit, Thomam legisse *Magistrum Sententiarum*, *epistolas Pontificum Decretales*, *ac integrum Gratiani decretum*. Intra angustos hujusmodi limites lectionem & eruditionem Aquinatis coarctari non posse, frequentissimus evincit veterum Monumentorum usus in ejus operibus. Unam seligere liceat Summam Theologicam, quam extremis vitæ annis elucubravit. In editione Patavina anni 1698. prostat *Index Nonus* Tomo V. qui *catalogum* exhibet *Philosophorum*, *Rhetorum*, *atque Poetarum*, *Pontificum*, *Conciliorum*, *& Doctorum*: quorum auctoritatibus, decretis, definitionibus, testimoniis utitur, ac nititur Aquinas in iis adserendis Theologicis dogmatibus, quæ illustrat. In uno hocce Opere laudantur *unus & quadraginta* Romanæ Ecclesiæ Pontifices: Concilia præsertim adhibentur, tum *generalia* quæ Nicææ, Constantinopoli, Ephesi, Chalcedone, & in Laterano celebrata sunt, tum alia *quatuordecim*, quæ peculiari in Ecclesia gaudent auctoritate: vetusti Patres, & Scholæ Doctores qui præcesserant, numerantur *quinque & quadraginta*, præter glossas plures, varia decreta, vitasque Sanctorum: ac demum *quadraginta sex* recensentur Philosophi latini, græci, arabes, Oratores etiam & Poetæ.

Neque putes, tot Scriptorum arido quodam modo testimonia adduci. Placita eorum proferuntur in medium, ut serio examine discussa aut rejiciantur, aut adprobentur. Consensus universæ Ecclesiæ ex dictis Patrum, Conciliorumque decretis eruitur, ut fidei dogmata confirmentur. Veterum sen-

tentiæ illustrantur : & si quæ sunt perplexæ, & dubiæ, exponuntur. Ad Augustinum denique quod attinet, vix adsignaveris Opus, aut Opusculum, & Tractatum ejus, quod Thomas non excusserit : nihilque videtur habuisse antiquius, quam ut celeberrimi Patris doctrina evulgetur, illustretur, ac vindicetur. Hæc est lectio, & eruditio Thomæ, quæ longius latiusque protenditur extra libros Petri Lombardi, & Romanorum Pontificum decretales Epistolas, & Gratiani decretum. Patebat illi namque inter alias, quas lustrare pro data occasione consueverat, locupletissima Ludovici IX. Regis Galliarum Bibliotheca, quæ amplissimo ejus legato, post obitum ejusdem *æquis portionibus* distributa fuit *Fratribus Prædicatoribus*, & *Fratribus Minoribus Parisiensibus*, *Abbatiæ Regalis Montis*, & *Fratribus Prædicatoribus Compendiensibus*. Vide Regias Tabulas anno 1269. scriptas apud Bollandi Continuatores ad diem xxv. Augusti pag. 500.

Ardentissimo ferebatur studio Thomas, ut Veterum scripta perquireret, inventisque uteretur in operibus, quæ animo moliebatur. Nota est egregia illa responsio ejus, quæ refertur in Processu Canonizationis Capite ix. num. 78. *Malle se uti Chrysostomi libris in Matthæum, quam possidere Lutetiam Parisiorum*. Diligentiam ejus maxime probant Græca illa plurima excerpta, quæ ipso curante latinitate donata prodierunt in lucem in Catena super Evangelia. Periisse credebantur Collectiones illæ, ex quibus tot depromi sententiæ Patrum potuere : quas attamen, aut similes post improbum laborem nactus demum est Joannes Nicolaius : nempe, *Catenam LXXV. græcorum Patrum*, quam edidit Corderius, & *Græcam expositionem in Lucam*, instar Catenæ concinnatam, quam Manuscriptam vidit Combefisius in Parisiensi Cardinalis Mazarini Bibliotheca.

Insigne exemplum demum addo, quod suppeditat Epistola S. Leonis Magni *ad Proterium Episcopum Alexandrinum*. Hanc veluti deperditam Baronius dolebat ad annum 453. num. 28. quam postea ex Codice MS. Dominici Grimani S. R. E. Cardinalis in lucem protulit Quesnellius. At eam legerat Divus Thomas, vel integram, vel ex parte : servavitque insigne excerptum 2. 2. quæst. xi. art. 11. ad 2. ubi sic ait : „ Unde Leo Papa in quadam Epistola ad Procerum (Proterium) Episcopum Alexandrinum dicit : „ *quod inimici crucis Christi omnibus factis, & verbis nostris insidiantur, ut* „ *si ullam vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur*. “ Paullo aliter hæc eadem efferuntur verba apud Quesnellium : *Hoc igitur, Frater carissime, pro solicitudine fidei communis admoneo, ut quia inimici crucis Christi omnibus & verbis nostris insidiantur, & syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus, qui Nestoriano nos sensui congruere mentiantur*. In editione Patavina anni 1712. notula legitur textui inserta: *Quæ epistola nunc non extat*; perperam sane, ac per inscitiam, cum tot ante annos eam ex laudato Grimaneo Codice ediderit Quesnellius.

Lectionis copiam qui negare in Aquinate non possunt, *critica destitutum arte* ipsum traducunt, Oudinus, & Bruckerus : quo factum ajunt, ut genuina veterum scripta a spuriis, suppositisque non discerneret. Nempe vitio vertis Aquinati, quod seculi vitium erat, cæteris ejus ævi Doctoribus commune. Nævos id genus in Sanctissimo Præceptore haud diffitemur : quem tamen celebrat Erasmus *plane dignum, cui bonarum litterarum supellex contigisset, qui iis quæ per eam tempestatem dabantur, tam dextre usus est*. Atqui vero vitium adeo-ne enorme fuerit, quod v. g. *Dionysium Areopagitam* crediderit parentem operum, quæ ipsi attribuuntur ; cum eadem veluti genuina vindicaverint Joannes Scythopolitanus, Maximus Martyr, Theodorus quidam apud Photium ; neque unus ætate illa foret, qui id vocaret in dubium ?

bium ? Cur Thomæ eruditioni detrahendum fuerit, quod Romanorum Pontificum *Decretales Epistolas* ante Siricium pro germanis habuerit; cum eadem sententia post exordia noni seculi obtinuerit apud Concilia, & Conciliorum collectores, Scriptoresque doctissimos, & gravissimos ? Cur demum Thomæ laudes imminui debeant, quod ejus in Operibus alter pro altero Scriptore substituatur; cum indices hujusmodi absque ullo proprio vitio sumpserit ille ex Collectionibus quæ ferebantur, nondum reseratis fontibus omnibus, quos adire liceret ? Sed ejus attamen fulget splendidissime eruditio, qui ea veterum monumentorum supellectile abunde instructus fuerit, quæ *per eam tempestatem dari poterat*. Insana præsumptio foret, ævo suo Divum Thomam videre, ac scire debuisse, quæ nonnisi post plura secula, post improbos Criticorum labores, post innumera e tenebris eruta monumenta effulsere.

Dignum animadversione: mendosos hujusmodi indices Divo Thomæ tribui omnes non debere, cum plures ex inscitia aut oscitantia Amanuensium, Nicolajo adnotante, profecti sint. Supposita quidem, & ficta nonnulla Græcorum Patrum testimonia in eo continebantur libello, quem Doctoris Angelici examini Urbanus Quartus subjecerat: at hujusmodi auctoritatum minime se vadem dedit Thomas, in idque incubuit unum, ut eas quæ fidei confirmandæ conferre possent, digito monstraret, aliasque ad catholicum sensum redigeret. Cyrilli demum Alexandrini textus nonnullos, quos Libro IV. Sententiarum Distinctione XXIV. & Opusculo XIX. cap. III. contra impugnantes Religionem, & Opusculo I. contra errores Græcorum adhibuerat, silentio præterit, ac supprimit in Summa Theologica: quod *falsitatis deprehensæ, vel olfactæ indicium est*, ut ipse Launojus animadvertit in Epistola I. ad Antonium Faurum, satis eruditioni, & critico judicio Thomæ consulens.

In verbis ejus, quæ superius ex libro *de Causis* allata sunt, patet quammaxime critica diligens recensio ejusdem operis. Adnotat scilicet, a Proclo Platonico græce scriptum fuisse librum, & græce scriptum inveniri, cui titulus, *Elevatio* (*Elementatio*, seu institutio) *Theologica*: ab isto diversum esse librum, qui apud latinos inscribitur, *Liber de Causis*: hunc vero arabice scriptum fuisse, & ex arabico factam, quæ ferebatur latina translatio: ejusdemque demum arabici libri *de Causis* Auctorem dici debere aliquem Philosophorum Arabum, qui ex Opere græco Procli ipsum decerpsit. Non ita diligenter, ac vere Jacobus Echardus, tametsi criticæ artis peritissimus. In elogio Guillelmi de Morbeka, viro huic doctissimo attribuit latinam translationem Operis, quod a *Proclo Diadocho Tyrio Platonico Philosopho* confectum inscribitur, *Elementatio Theologica*, seu *de Elementis Theologicis*. Tum sic ait: *Cæterum cum Sanctus Thomas in suo super hunc Tractatum commentario illum testetur ex arabico versum, nec textum græcum sua ætate adhuc visum; hinc arabice peritum Morbekam supra arguebam, nam hujus versione usus est Sanctus Doctor*. Minime Thomas commentarium scripsit *super Tractatum Procli* de elementis Theologicis: at suo commentario illustravit librum, apud latinos inscriptum *de Causis*, decerptumque ex fusiore Procli opere. Non ipsum præterea Procli opus non inveniri in græco, adnotavit Aquinas, sed excerptum ejus: quod ait, arabice scriptum fuisse, & in græco non extare. Hinc Morbekam latinam *Institutionis Theologicæ* versionem adornasse, colligitur: num etiam latine transtulerit ex arabico librum *de Causis*, non constat.

Optimæ criseos passim in Operibus ejus, majoribus, minoribusque, specimina fulgent: eaque hoc demum loco satis est recolere, quæ habentur in



in Opusculo XII. ad Lectorem Vesontiensem , ubi Historiolas quæ ferebantur , critico examine rejiciendas jubet : easque prudentissime Concionatores admonet , ne coram palamque evulgent e suggestu , cum tanta suppetat copia prædicandi ea quæ sunt certissimæ veritatis . Hac de re late disserendum in præviis Admonitionibus ad Opuscula .



FR. JO. FRAN. BERNARDI MARIAE
DE RUBEIS
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIONIS PRAEVIAE
PARS ALTERA,

in qua

I. Diligentia Aquinatis in exponendis sacris Scripturis, ac interpretationum soliditas : Simonis, & Erasmi judicium.

II. Opera Sancti Thomae Theologica perperam, ac falso scatere dicuntur locis Topicis : Topicorum notio duplex.

III. Perperam etiam inutiles, futilesque traducuntur quaestiones plurimae pertractatae. Ut eae pertractarentur, praesto erant Veterum exempla, & rationes gravissimae.

IV. Aristotelis varia fortuna in Academia Parisiensi. Sancti Thomae consilium in usu Philosophiae Peripateticae : ut Stagiritae nempe auctoritatem, ac doctrinam iis eriperet, qui eadem abutebantur adversum fidei dogmata.

V. Utraque Theologia, Revelata, ac Naturalis, in Operibus Sancti Thomae consociata : utriusque munera egregie ab eodem exposita, itemque diligentissime expleta.

VI. Rationes humanas, & Philosophorum auctoritates adhibet Thomas, multiplici ratione permotus. Aristotelicam Philosophiam conciliare nititur cum Catholica Religione.

VII. Quae praecipua profert Philosophica documenta, facillime vario, ac multiplici Philosophorum aptari sistemati possunt.

I. HActenus levia exhibuimus eruditionis specimina, qua per eam tempestatem pollebat Aquinas. Eruditionem solidiorem, sanius ingenium, summamque diligentiam laudavit Erasmus in iis, quos in libros Novi, & Veteris Testamenti elucubravit commentarios. Genuinos foetus ejus vindicavimus expositiones, quae prostant, in *Librum Job*, in priores *Quinquaginta Psalmos*, in *Canticum Canticorum*, in *Isaiam Prophetam*, in *Jeremiam ejusque Threnos*, in *Evangelium Matthaei & Joannis*, cum Catena, seu *Opere Continuo in quatuor Evangelia*, in *Epistolas Sancti Pauli*, aliaque Sacrae Scripturae particulas. Opera sunt, proprio S. Thomae stylo & calamo scripta pleraque, aliqua *Reportata*, ut ajunt, post ipsum e suggestu dictantem. Haec animo pacato, & mente lucida legisse numquam oportet Casimirum Oudinum, qui *viros narium emunctarum* inducit, *apud quos vel nullam, vel modicam eruditionem ex lectione Operum Thomae hauriri creditur.*

Hanc sibi methodum servandam praefixit Thomas, ut Scripturam Scriptura exponeret, variantibus frequentius adductis lectionibus, quae vel ex hebraica veritate proficiscuntur, vel ex graeca τῶν 70. versione, vel ex ipso textu graeco, vel ex antiquissimis codicibus latinis : quas diligentissime ad examen vocat,

cat, rejicit aliquas, adprobat alias. Si quæ videntur in divinis eloquiis antilogiæ, conciliat omnes: & obscura quæque loca clariore textu illustrat. Nullam præterit, quam vetusti Scriptores difficultatem proposuerint: neque ulla magni momenti prostat in commentariis Recentiorum, quam non præoccupaverit. Heterodoxorum commenta pro data occasione profligat, dogmata confirmat fidei christianæ, moresque hominum sapientissime informat. Nihil dictum, quod in ejus Commentariis proprio experimento non deprehendas.

Stylo utitur, & artificio ea ætate frequentissimo *Divisionum*, & *Subdivisionum*: Scripturæque sanctæ verba, & commata explanans, emergentes si quæ sunt, infert difficultates ac solvit: ad aliaque tum procedit, quæ sequuntur, exponenda commata. At individuum, Divi Thomæ proprium, sic effulget ejuscemodi artificium, grave, solidum, didacticum, ut ex eo criterium desumi queat, ad ejus germana Commentaria discernenda abs spuriis, supposititiisque.

In Admonitione præmissa commentariis in Isajam &c. lato sermone egimus de ratione ab Aquinate adhibita, veterem paginam interpretandi, quam posterioris ætatis Interpretes peritiores sequuti sunt. Nihil aliud in Prophetiis videre volunt recutiti Commentatores, nisi suæ gentis eventus, ac historias: geminum sensum in omnibus, aut fere omnibus vaticiniis distinguunt inter Christianos nonnulli judaizantes, historicum alterum, alterumque allegoricum, vim sine dubio invictæ probationis detrahentes egregiis a tota christianitate celebratis de Christo, deque ejus divinitate, ac missione testimoniis: ac demum allegorico sensui plus justo inhærent alii, omnia ad Jesum Christum immediate referentes. Felicissime Thomas distinxit *Prophetias*, *& vaticinia* proprie dicta, quibus proxime & nullo medio prænunciantur, quæ ad Messiam Jesum Christum pertinent, ejusque ad Ecclesiam: itemque *figuras*, *ac typos*, quorum alii proxime sistunt in factis, aut personis, præsentibus vel futuris ipsius veteris Testamenti; & alii Davidem quidem v. g. aut Salomonem, aut alium quemvis adumbrant oblique, improprie, obscure, & quasi per vim, cum recto & plano sensu in Christum ferantur. Egregia consule Opera, quæ hac de re elucubrarunt Huetius, Bossuetus, Balthus, Calmetus, ac inter Heterodoxos Marchius, Vitringa, aliique plures. Hanc viam tamen regiam, & tutam suis in Commentariis Thomas aperuit.

De operibus id genus ab Aquinate confectis liberrime judicium fert Ricardus Simonius in Historia Critica Interpretum Novi Testamenti: cogiturque vel invitus fateri, *Catenam auream*, *& Expositionem in Epistolas Apostoli Pauli*, *dignos esse Aquinate fœtus*, *in quibus plurima eruditio fulget*: Sanctissimumque Doctorem *legisse multa*, *veterum commentationes præcipuas haud ignorasse ullas*, *quæve sumit argumenta pertractanda exhaurire*. Censuras inurit aliquas, ineptas nempe, & iniquas, ut alibi ostendimus. Elogio suo, quod jam attulimus, Thomam Aquinatem exornat Erasmus in Caput I. ad Romanos: simulque pro acriore, quo pollebat ingenio, Doctorem Angelicum inducit, *ceu Proteum quempiam semet in omnia versantem*, *si qua possit elabi* in ea verborum Apostoli interpretatione, quibus Jesus Christus dicitur *prædestinatus Filius Dei*. Thomæ enarrationem diligentiore nos opera expendimus: nullusque dubito, in id omnes consensuros, accuratissimi Scripturarum interpretis partes omnes explesse Aquinatem, qui *variantes lectiones* affert, Veterum Patrum recenset commentarios, & expendit: Interpretum sequioris ætatis ad examen vocat sententias, ac certiorem denique, S. Augustini menti utique consonam, seligit, & vindicat.

Neque solum Scripturarum peritia, qua valebat Aquinas, fulget in *Commentariis*: aptissimis interpretationibus cætera plena sunt omnia Opera ejus Theologica. Laborem censuit utilissimum David Lenfant Gallus, Conventus nostri Compendiensis alumnus, qui tot in Operibus dispersas colligeret expositiones;

col-

collectasque complexus est sex Voluminibus, quorum tria in Vetus Testamentum prodierunt Parisiis in 4. apud Joannem Henault 1657. & alia servantur Manuscripta.

II. Opera succedunt Theologica, quorum pretium, ac præstantiam ut imminuant, nullum non moveat lapidem adversi Censores. Oudini verba sunt: *Scholasticam trutinam, & garrulitatem unicam sciebat, ea ætate omnibus scholasticis communem, & facilem: unde nullum ipsius hac in parte meritum agnosci potest, cum tunc temporis tonsoribus etiam cognita esset.* Censuram accipe Auctoris Historiæ Criticæ Philosophiæ: *Cum artem Topicam Aristotelis didicisset, & disserendi solertia polleret, lectiones edere cœpit in Magistrum Sententiarum.... Integrum Theologiæ corpus composuit, in quo inanes, & supervacaneæ quæstiones locum eripiunt utilibus, & necessariis.* Bruckerum denique audiamus. *Methodum Saraceni co-peripateticam promovit... Cum more Arabum subtilissimas quæstiones, & ambiguas de Divinis disputationes annecteret, perspicuum inde est, Scholasticæ Philosophiæ vitia non sustulisse, sed auxisse.*

Næ impudentissimas censuras. In eas lata videtur censura Anonymi Scriptoris, qui vitiorum Theologiæ examen instituit: „ *Summa Theologica*, inquiens, „ Sancti Thomæ, (quam inter cætera ejus Opera adducit in exemplum) di„ gnum laude opus est..... In Secunda parte Secundæ differit de Virtutibus „ Theologicis, deque Moralibus, iisque de argumentis omnibus quæ sunt affi„ nia & connexa. Quæstionum numerus definitus est, inutilibus prætermissis: „ quæve agitantur, nexum invicem habent: neque ad alteram fit gradus, nisi „ priore dilucide exposita, & solide dirempta. Inutiles fortasse moroso Censori „ videbuntur quæstiones, in quibus agitur *de Habitibus*, deque *Voluntario & in„ voluntario*, singularumque virtutum definitiones ad examen vocantur, idque „ genus subtilitates expenduntur. At præsto est responsio, ad accuratiorem rerum „ pertractationem pertinere hujusmodi quæstiones: easque supervacaneas iis dum„ taxat videri posse, qui easdem per sese sumptas inspiciunt, ac procul ab eo „ tempore dissitas, quo Thomas munere suo pro virili defungi non poterat, quin „ pugnam institueret adversum multiplices opiniones, quas garruli & subtiliores „ ejus ævi Scholastici vulgaverant. Hinc futiles, & supervacaneæ modo viden„ tur disceptationes, quæ ætate illa non absque emolumento agitandæ fuerant. " Validæ sunt, quas pro æquitate vindicias agit Anonymus.

Censuræ partem illam severiore examine discutio, quæ Theologica Thomæ opera, veluti scatentia *locis topicis* præstat, ad contentionem ducendam comparatis. Dialecticæ partem innuit Censor, quam Aristoteles amplexus est *octo Topicorum libris*. Latius patet *Dialectica*, quam *Topica*. Regit illa mentis operationes, ac præcepta tradit definitionum, partitionum, argumentationum: loca vero quædam communia profert *Topica*, ad *probabiliter syllogizandum de problematibus omnium scientiarum in utramque partem*. Silvestrum Maurum consule Proœmio in octo libros Topicorum. Hanc artem contentiosam Censor si velit ab Aquinate in opera sua Theologica invectam, toto errat ostio, seque deridendum propinat. Quæstiones excitat ille plurimas, quas ipsum argumentum rei de qua agitur suppeditat, quæve circumferebantur aut veterum, aut recentium Scriptorum opiniones exposcebant: rationum etiam momenta versat, quæ in utramque partem afferebantur, aut afferri posse pro suo noverat ingenii acumine. In ipsa vero disserendi solertia, aut contentione sistit numquam: positas dirimit quæstiones, & propria, quæ dicuntur loca Theologica, ad easdem dirimendas adhibet. Philosophicas doctrinas ad inserviendum nobiliori Theologiæ advocat: scriptoresque petulantes refellit, sive qui hæresim procuderant contra fidei dogmata, sive qui Philosophiam adhibent, ut fidem christianam labefactent.

Hæc passim ab Aquinate servatur methodus: qui *cum copiosior & nervosior*

esset, non solum aut rationi, aut auctoritati confidit, sed omni modo argumentatur, & accurate ex omni loco disserit, testimoniisque simul ac rationibus conquisitis disputat, ut verissime observatum a Melchiore Cano legimus Libro XII. Cap. XI. Quo vero auctoritas, quo etiam loco habenda esset ratio in re Theologica, optime noverat ille: unde *in Summa adversum Gentes Theologiæ negotium confecit ratione, quia Scripturæ testimonia apud eas vel secundo, vel nullo etiam loco sunt: at in Summa Theologiæ auctoritas fere rationi præparat hominem, ratio deinceps ad intellectum cognitionemque perducit*. Qua diversa utique methodo, eadem licet de re differens, contra Manichæos, & contra Pelagianos, usus est Augustinus. Quantum vero denique cuique tribuendum sit quæstioni, pro munere absolutissimi Theologi, intelligendum præbet Aquinas in objectionibus, quæ primo loco instruuntur, & in argumentis Prolusoriis quæ sequiorem tenent locum: *quod* præsertim *in Operibus Disputatis* copiose, & *diligentissime fecit*; neque enim ipsa veritas satis elucere in disputatione potest, nisi ex utraque parte facta sit causarum comparatio.

Num vero *Topicam* late sumptam pro *Dialectica*, omnemque disserendi solertiam in Angelico Doctore reprehendat Censor Anonymus? Quod si Theologica facultas omni debeat artis dialecticæ præsidio destitui, perinde fuerit ac ipsam evertere Theologicam facultatem. Neque enim propriis disciplinæ suæ principiis uti, neque fidei dogmata decenter exponere, neque tueri eadem adversum Heterodoxos valet Theologus, qui sit Dialecticæ rudis: a qua scilicet dividendi, definiendi, ratiocinandi modus accipitur, atque via ostenditur quemadmodum hostium artes, & fallaciæ diluendæ sint, ac exsufflandæ. *Topicam* priorem, quæ communes disserendi locos consectatur, ac in solo consistit litigandi, aut propugnandi utrumlibet officio, si quispiam Aquinati attribuat, aut ejus opera salutavit numquam, aut sano capite caret. Ad peritiam ejus pertinet *Topica* altera: cujus est, quid ex quoque consequens sit, & consentaneum videre, ut ait Petavius: separare disjuncta, copulata jungere, dividere, definire, ratiocinari, ac viam & ordinem cum discendi, tum docendi præscribere. Quæ utique *omnia, certa & necessaria sunt instrumenta doctrinæ: quibus destituti in varios incidunt errores, nec eum quem sibi proposuerunt laboris & industriæ cursum, atque exitum tenent*. Hac de re differentem egregie Virum gravissimum consule in Prolegomenis in Opus Theologicum Cap. IV. num. 10. & seqq.

III. Pars altera Censuræ *inanes plures, & supervacaneas quæstiones* notat, quæ in operibus Thomæ numerum excedant utilium & proficuarum. Instaurari puto veterem cantilenam Erasmi, qui inter Enarrationes in Caput 1. epistolæ 1. ad Timotheum longam texit disputationum seriem, quas futiles, & absonas, ac pene impias vocat. Cur gravissimas apologias adornatas dissimulas, quæ conflatam Scholasticæ Theologiæ invidiam procul arcent? „ Quorsum enim, (inquiebat Erasmus) attinet decertare, quot modis accipiatur „ peccatum: privatio dumtaxat sit, an macula inhærens animæ? Hoc potius „ agat Theologus, ut omnes horreant oderintque peccatum. Totis seculis disputamus, an gratia qua Deus nos diligit ac trahit, & qua illum vicissim „ diligimus, eadem sit gratia: an sit aliquid creatum, an increatum? Illud „ potius agamus puris precibus, innocentia vitæ, piis factis, ut eo munere nos „ dignetur Deus. Digladiamur sine fine, quid distinguat Patrem a Filio, & „ utrumque a Spiritu Sancto, res, an relatio: & qui consistat, tres dici, quorum nullus sit qui alius, cum sint una essentia? Quanto magis ad rem pertinet hoc modis omnibus agere; ut ternionem illum, cujus majestatem scrutari fas non est, pie sancteque colamus, & adoremus? “

Hanc ille querimoniam longissime ducit: tum plurimas alias id genus disputationes accumulat. V. g. „ an possit Deus actu infinitum secundum omnem

„ di-

„ dimensionem producere. An potuerit hunc mundum, etiam ab æterno, meliorem facere, quam fecit. An possit producere hominem, qui peccare nullo modo queat. An revelare possit alicui suum futurum peccatum, aut damnationem. An possit Deus aliquo prædicamento contineri. An potestas creandi possit communicari creaturæ. An quælibet persona divina possit quamlibet naturam assumere, quo modo Verbum humanam assumpsit. An tres personæ possint simul eamdem naturam assumere. An Deus assumpserit individuum humanum, an speciem. An in mente divina sint omnium rerum ideæ: & illæ practicæ-ne sint, an speculativæ. An numerus personarum in divinis pertineat ad substantiam, an relationem. An per relationem distinguantur, & constituantur. An Pater producat Filium, & Spiritum Sanctum, ratione intellectus, an voluntatis. Item an ratione essentiæ, an attributi; naturaliter, an libere. An Spiritus Sanctus procedens a Patre & Filio, ab uno principio proficiscatur, an a duobus &c. " Hæc Erasmus. Quæstionem aliam, haud ineptam, addiderim ego: utrum sutor transiliverit ultra crepidam?

Prostant hujusmodi disceptationes, similesque in Operibus Divi Thomæ. Futiles tibi, ac supervacaneæ, ac pene impiæ videntur: at certe futilis ea ratio est, qua primum Erasmus utitur ad subtilium id genus disceptationum elevandum. „ Nam improbat, (verba sunt Petavii in Prolegom. Cap. v.) quia „ satius sit bene innocenterque vivere, quam acute talia tractare: Deum pie „ religioseque colere, quam de ejus natura, personis, ac proprietatibus anxie „ quærere. Quis hoc negat? At ut ille præferendus sit doctrinæ studiis morum vitæque cultus; non tamen danda vitioque vertenda ista sunt, sed „ suum quoque tempus ac locum laudabiliter occupant .... Ac si sana esset „ argumentatio hæc, liceret idem de omni artium & doctrinarum genere concludere. Etenim cui non istarum vel perfectissimæ, minima laus virtutis antecellit? Vides, ad quæ monstra ratiocinatio ista dimanet; si quod intendit, in uno illi genere concessum fuerit. "

At illud disceptationum, quarum series texitur, genus irrident Erasmus, & Symmistæ. Irrideant oportet antiquos etiam Patres, Athanasium, Basilium, Epiphanium, ambos Gregorios, Cyrillum, Theodoretum, Maximum Martyrem, Nemesium, Hilarium, Ambrosium, Augustinum, Hieronymum, Fulgentium, cæteros omnes, qui multum accurateque quæstiones ad invidiam traductas pertractarunt. Agunt illi quippe *de Natura*, *de Hypostasi*, *de Persona*, *de Essentia*, *de Relatione*, *de agendi principio*, *de Substantia*, *de Accidentibus*, ut mysteria divinitus revelata pro modulo mentis humanæ exponant, Trinitatem personarum, Verbi Dei Incarnationem, realem in Eucharistia præsentiam, ac similia.

Utilitati haud quidem modicæ, quam sobria ac prudens parit hujusmodi quæstionum pertractatio, necessitatis causam addiderunt cavillationes Heterodoxorum, qui sicuti in Ecclesiam novas quæstiones intulerunt, ita non aliter repelli ab orthodoxis potuerunt, nisi novarum quæstionum enodatione. Quid ego commemorem, quæ sæculo quinto mota sunt dissidia *de Ousia*, *& Hypostasi?* Sabelliana, & Ariana commenta fecere, ut subtilius pertractaretur *de Essentia*, *de Persona*, *de Relatione*. Apollinarem, Nestorium, Eutychetem, Monophysitas, Monothelitas perdomare quis potuisset, nisi diligentissime versatus in disputationibus, quæ *Naturam* spectant, *individuum*, *suppositum*, *compositionem multiplicem*, *facultates activas*, *ipsasque actiones*, *& principium quo agitur*, *& illud quod agit?* Ad enucleandas, quas Iconomachi difficultates moverunt, negaverit nemo maxime conferre, si accuratius in imaginibus id secernatur *quod res est*, & *quod est repræsentatio*, seu absolutum & relativum; ac religiosi cultus distinguantur gradus, virtutes adsignentur unde quilibet proficiscitur,

tur, objecta in quæ tendunt, finis ultimus in quo sistunt. Addo motam a Græcis litem *de processione Spiritus Sancti*, quam dirimere, & explanare quis umquam valeat, qui *multiplex agendi principium* non discernat, *verbum mentis* ignoret & *impulsum voluntatis*, modosque illos loquendi apud veteres Patres, *a Filio*, & *per Filium*, subjectasque hisce vocibus notiones apprime non calleat?

Seculo Ecclesiæ Christianæ undecimo, & insequente, ac ipsius Thomæ ætate, singulares & absoni de rebus divinis, & ad fidem Christianam pertinentibus, opinandi modi invecti fuerant, ac vulgabantur: quos ab Aquinate præteriri debuisse, ne subtilioribus quæstionibus Theologiam oneraret, imperitissimum judicium foret. Pauca profero, quæ sequuntur exempla, ut multiplicium quæ a Theologis versantur, origo quæstionum innotescat. Roscelinus Compendiensis Clericus *tres in divinis res distinguebat ab invicem separatas, sicut sunt tres Angeli*: ideoque *unitatem naturæ divinæ* ajebat Abbas Joachimus, *veram & propriam non esse, sed quasi collectivam & similitudinariam*. Hinc vero quæstiones enatæ, *de una vel multiplici re in divinis: an rejiciendæ tres forent, an aliquo sensu adprobandæ*. Error invaluerat Petri Abaelardi, *quod ea solummodo possit Deus facere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, & non alio*. Qua data occasione, disceptari accuratius cœptum est de Omnipotentia Dei, *de meliori mundo possibili*, deque his affinibus argumentis.

Ætate Hugonis de S. Victore, dixere quidam apud ipsum, *caritatem semel habitam amitti non posse*: ac Petrus Abaelardus visus est *caritatem, qua nos Deum diligimus & proximum, non distinguere a Spiritu Sancto*. Hinc prodierunt quæstiones, quæ caritatis naturam investigant, habitum distinguunt & actum, ac utriusque principium adsignant. Gualterus de Mauritania dictionem hanc vulgaverat Parisiis, *Homo assumptus est Deus*: aliique efferebant, *Deum assumpsisse hominem*. Qua de re accuratius ut pertractaretur, pluribus disceptatum de notione subjecta voci, *homo*: num species, num individuum, num persona, num suppositum a persona quodammodo distinctum. Gilbertus Porretanus *relationes in divinis assistentes* dixerat, *& extrinsecus affixas*: garriebatque circa distinctionis modum inter naturam divinam & personas, ipsamque naturam & ejus attributa. Invectas difficultates dirimi satis apte non posse creditum est, nisi pariter multiplici invecta distinctione, reali, virtuali, formali, penes implicitum & explicitum, & si qui sunt alii apud Scholæ Magistros distinctionum modi.

Guillelmus Præpositivus, Parisiensis Ecclesiæ Cancellarius, in quæstionem vocaverat, *an proprietates divinarum personarum sint Deus*: quam nemo diligenter discutiat, quin nomina concreta & abstracta discernat, propriamque vim significandi definiat. Quid vero Almarici de Bena, Davidis de Dinando, & Averrois insanos errores commemorare opus est? Inquiebat primus: *Omnia sunt unum, quia quidquid est, Deus est*. Alter ipsum Deum adserebat *materiam primam, usquequaque fusam in omni rerum natura*. Tertius, *anima spirituali & immortali sublata*, *unum* obtrudebat *omnium hominum intellectum*, quem *Agentem* vocabat, *separatum*, *æternum*, *increatum*. Ex hisce fontibus innumeri prodierunt errores; quos ut profligarent Catholici & sapientes ejus ævi Magistri, novas excitare quæstiones debuere.

Pro munere suo diligentissime in id genus disceptationibus versatus est Divus Thomas. Inanes illas, ac vanas, & supervacaneas putant morosi Censores: qui nempe *eas per sese sumptas inspiciunt*, ut ait Auctor Examinis vitiorum Theologiæ, *ac procul disjitas ab eo tempore, quo Thomas Theologi partes haud explesset omnes, quin pugnam institueret adversum multiplices opiniones, quas garruli & subtiliores ejus ævi Scholastici*, ac fidei Christianæ etiam hostes *vulgaverant*. Quamquam & illud cum laudato Scriptore addendum est, *ad ac-*

accuratiorem rerum pertractationem pertinere hujusmodi quæstiones; ut si qui sint eorum ignari, non absolute & egregie docti, sed levis armaturæ Theologi habeantur.

IV. Id attamen *fecisse* Aquinatem *more Arabum*, qui *subtilissimis quæstionibus* operam dabant, judicium est Bruekeri. Calumniam augere pergit: *Recte imputari Thomæ censemus*, inquiens, *quod eam methodum Saracenico-peripateticam promoverit: & in Academia Parisiensi, ubi semper hactenus fuerant, qui Peripateticismum odio prosequebantur, vulgaverit & introduxerit*. Methodum arguis subtilissimas agitandi quæstiones; hanc appellas *Saracenico-peripateticam*, e libris Aristotelis, & ex Arabum commentariis deductam, eoque nomine Thomæ laudes imminuis? Contemnas igitur oportet veteres omnes Patres, qui subtiles habuere quæstiones, quarum nonnulla exempla dedimus, sive ad refellendos Heterodoxos necessarias, sive plurimum utiles ad absolutam rerum tractationem.

Quid? quod in Academia Parisiensi hisce disceptationibus ante Aquinatem scatebat Theologia: quas vel a Magistris paullo curiosioribus, vel etiam a suspectis hominibus non secundum regulam fidei invectas, cur suis in Operibus intactas præterire debuerit S. Thomas? Aristotelis libri in latinum translati jam legebantur, Averrois commentatoris & Arabum scripta vulgata erant: ac utriusque, Philosophi, & Commentatoris, auctoritate obtrudebantur commenta, quæ fidei Christianæ repugnabant. Validum afferre non potuit remedium sæpe iterata hujusmodi librorum prohibitio, ex quibus tot errores prodire suspicio erat: unde consilium captum est, ut Philosophi doctrina penitius introspiceretur; insita vitia, ut evitarentur, nota fierent; eliminarentur illa, quæ Arabes Commentatores adjecerant: ipsiusque Aristotelis auctoritas iis omnibus eriperetur, qui maxime illa abutebantur.

Quod ajo, certis monumentis confirmandum est. Hæc Launojus collegit in singulari libro *de varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*. Initio seculi tertiidecimi jam opera Philosophi legebantur Parisiis: ejusque auctoritate infana, & impia commenta spargebantur. Ad annum 1210. hæc habet Rigordus de gestis Philippi Augusti: „ Legebantur Parisiis libelli quidam, *ab Aristote-* „ *le* ut dicebantur compositi, qui docebant *Metaphysicam*, delati de novo a „ Constantinopoli, & a græco in latinum translati. Qui quoniam non solum „ prædictæ hæresi, (quam Almaricus de Bena, Territorii Carnotensis villa, „ vulgaverat,) sententiis subtilibus occasionem præbebant, imo & aliis non- „ dum inventis præbere poterant; jussi sunt omnes comburi, & sub pœna ex- „ communicationis cautum est in eodem Concilio (Parisiensi,) ne quis de cæ- „ tero eos scribere, & legere præsumeret, vel quocumque modo haberet. “ Animadverte, *subtilibus sententiis*, quæ in Aristotelis Metaphysica legebantur, datam petulantibus Academicis ansam, ut errores vulgarent.

Memorati Concilii Parisiensis, quod Petrus de Corbelio Episcopus coegerat, verba refero, quæ habentur apud Martene Tomo IV. Thesauri Anecdotorum: *Corpus Magistri Amaurici extrahatur e cimiterio, & projiciatur in terram non benedictam . . . Quaternuli Magistri David de Dinant*, (cujus errorem insanum superius indicavimus,) *comburantur*. *Nec libri Aristotelis de Naturali Philosophia* (Metaphysicam memorat Rigordus) *nec Commenta legantur Parisius publice, vel secreto*. Quæstionem agit Bruckerus Tomo III. Periodo II. Parte II. Libro II. Capite III. Sect. I. §. 4. & 5. num Almarici, & Davidis de Dinando, & Roscelini, & aliorum putidissimi errores, ex Aristotelis Philosophia prodierint? Ajentibus non admodum favet: quamquam *potuisse* illam *ad eos errores incrustandos conferre* non repugnat; utpote quæ *præcisionibus mentalibus*, inquiens, & *abstractionibus Metaphysicis eo tempore valde occupata erat*. Ineptam quis non videat rationem? Sumptum vero Davidis de Dinando errorem, sumptos-

ptosque similes alios ex Parmenide, & Anaxagora, aliisque vetustis Philosophis, adnotat Doctor Thomas II. Sent. dist. XVII. quæst. I. art. I.

Scholas Parisienses meliorem in ordinem redegit Robertus Curthonensis, Innocentii Papæ III. legatus: modumque docendi his verbis tradidit circa annum Domini 1215. *Quod legant libros Aristotelis de Dialectica . . . . Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica, & de Naturali Philosophia, nec Summæ de eisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant, aut Almerici Hæretici, aut Mauricii Hispani*. Synodi Provincialis Parisiensis decretum confirmatum habes: quod postea Gregorius IX. temperasse videtur in Litteris ad Magistros & Scholares Parisienses anno 1231. datis: *Libris illis Naturalibus, qui in Concilio Provinciali ex certa scientia probibiti fuere Parisius, non utantur quousque examinati fuerint, & ab omni suspicione errorum purgati*. Sub idem tempus in ea florebat Academia Simon Tornacensis: qui *dum nimis in suis Scriptis Aristotelem sequitur*, (verba sunt Henrici de Gandavo de Script. Eccles. cap. XXIV.) *a nonnullis modernis hæreseos arguitur*. Hinc Launojus colligit, fuisse Parisiis non paucos Magistros, & Scholares, qui Synodi Provincialis, & Gregorii IX. decreta insuper habentes, Peripateticam colerent Philosophiam. Cur ergo ejus doctrinæ promotorem Aquinatem facit Bruckerus? Ejus etiam Philosophi auctoritate contra fidem abutebantur petulantes Academici: vitio illam purgavit omni Thomas.

Pergit Launojus narrare: „ Albertum Magnum, & Thomam Aquinatem „ ejus discipulum in Aristotelis libros commentaria edidisse. Sed edidisse, (in- „ quit) cum libri recens damnati essent Parisiis, & a Gregorio vetitum ne „ quis eos ante legeret, quam essent emendati, permirum videri potest . . . . „ Ego interim hanc in partem interpretor, vel quod Albertus & Thomas ali- „ bi, quam Lutetiæ commentaria hæc scripserint, seque a Parisiensis Concilii „ decreto, & ab imposita per Gregorium Nonum Parisiensi Academiæ lege, „ immunes crediderint: vel quod cum Lutetiæ commentarentur, Concilii de- „ cretum, Gregoriique legem penitus ignoraverint. Non sum quidem nescius, „ Doctores illos potuisse ab Apostolica Sede legendi Aristotelem, commentan- „ dique veniam quærere: sed quod quæsiverint, invenire me nusquam memi- „ ni. “ Bruckerus loco cit. §. VIII. eam adprobare videtur Launojanæ excusationis partem, quod Albertus in Germania, & Aquinas in Italia suis Aristotelem commentariis exposuerint: *quibus in regionibus Aristotelicam Philosophiam non probibuerat Pontifex, sed in sola Gallia*, satis ut Parisiensium querelis faceret *de innumeris erroribus, & hæreticis pravitatibus, ex eadem Philosophia (ut clamabant) obortis*. Conjecturam firmare videtur Epistola LXIX. apud Petrum de Vineis Libro III. qua constat: curavisse Fridericum II. Imperatorem, ut opera Aristotelis ex græco, & ex Arabico in latinum transferrentur, Italicis absque dubio in Academicis legenda.

Partem alteram excusationis, quæ ducitur ex venia, Alberto & Thomæ facta a Sede Apostolica, adserit Thomas Campanella apud Launojum loco citato, adprobat Carolus Duplessis Dargentrè Tomo I. judiciorum de Novis erroribus ad annum 1210. ac firmat ipse Bruckerus Sect. II. fide advocata Ptolomæi Lucensis. Is vero Libro XXII. Hist. Eccl. Cap. XXIV. sic ait: *Tunc Frater Thomas redit de Parisiis ex certis causis, & ad petitionem Urbani IV.* (anno circiter 1261.) *multa fecit, & scripsit. Unum fuit, quod exposuit Evangelia sub miro textu diversorum Doctorum . . . Isto autem tempore Thomas tenens studium Romæ, quasi totam Philosophiam, sive Moralem, sive Naturalem exposuit, & in scriptum sive commentum redegit: sed præcipuè Ethicam, & Metaphysicam singulari, & novo modo tradendi . . . Officium etiam de Corpore Christi fecit ex mandato Urbani: quod est secundum, quod fecit ad petitionem Urbani*. Animadverte 1. Thomam Aquinatem, mandante Summo Pontifice, elucubrasse plura. 2. In-

2. Inter hæc præcipue memorari Opera duo, veluti peculiari mandato injuncta, *Expositionem* scilicet *continuam in quatuor Evangelia*, & *Officium de Corpore Christi*. 3. Editos etiam, suadente, aut consentiente, aut permittente Urbano, videri Commentarios *in Aristotelis Ethicam*, *Metaphysicam*, *& Philosophiam Naturalem*. 4. Hæc eadem demum Opera ab Aquinate in Italia confecta fuisse, aut saltem inchoata.

Atqui vero, dum operam suam in libris Aristotelis commentario illustrandis collocat S. Thomas, non aliud ipsi consilium insederat, nisi quod antea propositum a Gregorio nono scimus: ut ejusdem Philosophi libri *diligentius examinarentur*, *& ab omni suspicione erroris purgarentur*. Aptissimi erant Albertus Magnus, ac Thomas Aquinas, qui ad hanc capessendam provinciam deligerentur. Plurimum emolumenti sperandum erat: quod scilicet, Philosophi auctoritate vanis & petulantibus Academicis erepta, tot errorum ansa, qui sub eo vulgabantur obtentu, præcideretur omnis. Hinc vero contra Averroem, cujus Commentaria plurimi æstimabantur, agendum erat: ac nova Philosophi operum accuratior latina versio curanda, ut genuina mens ejus innotesceret, ac doctrina. Utrumque ab Aquinate egregie præstitum est, certissimum perhibente testimonium, quod superius allatum est, Guillelmo de Tocco in Vita Capite IV. num. 19.

V. Optimi consilii metam transgressum esse Aquinatem, censura est Bruckeri. Angelici Doctoris acumen laudis præconio celebrat in eo, quod absurdis Averroisticis commentis opposuit Opus: *non tamen inde sequitur*, (inquit,) *Philosophiæ Arabicæ methodum evitasse. Et cum ea, in Philosophia ad Theologiam applicanda, methodo uteretur, ut consensu Patrum & Scripturæ quidem quæsito, eo vero ex rationibus Metaphysicis, & testimoniis Philosophorum Gentilium confirmato, magnum doctrinæ sacræ præsidium in Philosophia Aristotelica poneret, moneque Arabum subtilissimas quæstiones, & ambiguas de Divinis disputationes annecteret: perspicuum inde est, Scholasticæ Philosophiæ vitia non sustulisse, sed auxisse*. Hæc alia præmiserat verba: *Immodicus Peripateticæ Philosophiæ amor Virum hunc, superstitioso obsequio Philosopho addictum, seduxit, ut Theologiæ vulneribus, quæ præpostera Philosophiæ commixtio inflixerat, nova adderet vulnera: sieque sacram doctrinam vere faceret Philosophicam, imo gentilem*.

Non legisse opera Thomæ, certe methodum in eisdem servatam non animadvertisse, videtur Bruckerus. Tribui Theologia debet in eam, quæ *Revelata* dicitur, & in *Naturalem*. Versatur ista circa divinas veritates, quæ nativo rationis lumine innotescere possunt: eamque præcipuam, & præstantiorem illius Philosophiæ partem faciunt, quæ *Metaphysica* appellatur. Versatur altera circa divinas illas veritates, quæ naturæ lumen excedunt, neque umquam hominibus innotuissent, nisi libero divinæ voluntatis placito revelata fuissent, ac *supernaturali fide* creduntur. Quamquam animadvertendum est, quemadmodum divina revelatio non arcana solum fidei hominibus patefecit, sed prioris etiam generis veritates tuto monstravit: ita *Revelatam* Theologiam ad istas quoque illustrandas, & vindicandas operam conferre. Hanc divinam revelationem, quæ *Verbum Dei* appellatur, veteris ac novi Testamenti libri, ac germanæ traditiones complectuntur. Hinc vero Scripturis, & traditionibus, veluti propriis principiis, divinas veritates, quas Deo placuit revelare, tradit, exponit, tuetur *Theologia Revelata*: & si quæ sunt difficultates, quæ circa germanum Scripturarum sensum emergant, illum amplectendum esse præscribit, quem definierit legitimus Scripturarum interpres, & controversiarum judex, in Ecclesia constitutus. Notis lumine naturæ principiis nititur *Theologia Naturalis* in illis dirimendis quæstionibus, quæ circa genus alterum divinarum veritatum versantur: ipsorumque Philosophorum testimonia, & auctoritatem adsumit ad eas confirmandas.

In

In operibus Thomæ utraque Theologia consociata munere suo fungitur: ac utriusque generis quæstiones cientur, in quibus divinæ res explanantur, ac impia sive hæreticorum hominum, sive Philosophorum commenta refelluntur. Bruckero si credimus, vix in Operibus Thomæ *Theologia Revelata* conspiciendam se præbet: doctrina passim traditur, *tota Philosophica*, *imo Gentilis*: in ipsis etiam quæstionibus, quæ mysteria fidei spectant, *magnum præsidium in Philosophia Aristotelis* collocatur. Næ putidam calumniam. Hanc ipse amolitur omnem, dum fateri cogitur: Aquinatem in Theologica id genus disputatione *Sanctorum Patrum*, *& Scripturarum consensum quæsivisse*.

Sui ipsius vindicias agat validissimas Thomas. Propria ipse, ac germana Theologiæ revelatæ principia adsignat: quantum ab hac scientia distent humanæ disciplinæ, scitissime docet: docetque modum, quo usus earum evadere & divinæ fidei, & Revelatæ Theologiæ proficuus & utilis possit. Aurea sunt verba, quæ habentur I. Part. Quæst. I. Art. VIII. ad 2., „ Dicendum, quod ar„ gumentari *ex auctoritate* est maxime *proprium* hujus doctrinæ: eo quod *prin„ cipia* hujus doctrinæ *per Revelationem* habentur, & sic oportet, quod creda„ mus auctoritati eorum, quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati „ hujus doctrinæ: nam licet locus *ab auctoritate*, quæ fundatur super ratione „ humana, sit infirmissimus; locus tamen *ab auctoritate*, quæ fundatur *super „ revelatione divina*, est efficacissimus. " Paucis collecta verbis amplissima dissertatio proponitur de eo, quod est proprium *Theologiæ Revelatæ* munus.

At fieri tamen potest, ut eadem Theologia rationes humanas, & Philosophorum testimonia adhibeat, modo dignitati suæ congruo, ac methodo consilio suo permaxime proficua. Rem ille pergit edisserere: „ Utitur tamen, inquiens, „ Sacra Doctrina etiam *ratione humana*: non quidem *ad probandam fidem*, quia „ per hoc tolleretur meritum fidei, (neque rursum humana ratio tam altius „ adsurgere valet:) sed *ad manifestandum aliqua alia*, quæ traduntur in hac „ doctrina, (sive sint divinæ veritates nativo; lumini perviæ, sive sint vocum „ notiones, & opposita argumenta ab hostibus fidei ex humanæ rationis penu „ deprompta.) Et inde est, quod etiam *auctoritatibus Philosophorum* sacra Do„ ctrina utitur, ubi per rationem naturalem cognoscere veritatem potuerunt. „ Sicut Apostolus Paulus Act. 17. inducit verbum Arati, dicens: *Sicut & qui„ dam Poetarum vestrorum dixerunt*, *Genus Dei sumus*. Sed tamen sacra Do„ ctrina hujusmodi auctoritatibus utitur, *quasi extraneis argumentis*, *& proba„ bilibus*. " Spicula acutissima sunt postrema hæc verba, quæ Bruckerum confodiunt, calumniam inrogantem: acsi Thomas *quæsitum Scripturarum*, *& Patrum consensum*, (quæ sunt propria Theologiæ argumenta,) voluerit *rationibus Metaphysicis*, *& Philosophorum testimoniis confirmare*, *magnum Sacræ doctrinæ præsidium in Philosophia Aristotelis ponens*.

Theologi partes absolutissime declarat omnes Theologus Thomas in Summa contra Gentes Capite I X. *Sapientis intentio*, inquit, *circa duplicem veritatem divinorum debet versari*, *& circa errores contrarios destruendos*. Tria igitur sunt optimi Theologi munia: circa veritates divinas, quæ innotescere lumine naturali possunt: circa genus alterum veritatum, quæ naturæ lumen superant, ac mysteria fidei dicuntur: circa errores oppositos, sive quos Pagani excogitarunt, sive quos Heterodoxi homines commenti sunt. Ad *Naturalem Theologiam* spectat, veritates primi generis illustrare, suppositosque convellere errores: negotium est *Theologiæ Revelatæ*, veritates alias exponere, easque adversum Heterodoxorum impetus vindicare.

Quibus utraque Theologia principiis uti debeat, quænam argumenta efformare, ut satis muneri utrique fiat, docet ibidem Aquinas: „ Ad *primæ* igitur *ve„ ritatis* (quæ naturæ lumini pervia est,) manifestationem *per rationes demon„ strativas*, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales

„ ra-

„ rationes *ad secundam veritatem*, (quæ lumen naturæ excedit,) haberi non „ possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convinca- „ tur: sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, cum ve- „ ritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. *Singularis* vero modus „ convincendi adversarium contra *hujusmodi veritatem*, est *ex auctoritate Scri- „ pturæ*, divinitus confirmata miraculis: quæ enim supra humanam rationem „ sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen *ad hujusmodi veritatem* „ manifestandam *rationes aliquæ verisimiles* inducendæ, ad fidelium quidem „ exercitium & solatium, non autem ad convincendos adversarios: quia ipsa „ *rationum insufficientia* eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent „ nos propter tam *debiles rationes* virtuti fidei consentire. Modo ergo posito „ procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem *illius veritatis*, „ quam fides profitetur, *& ratio investigat*: inducendo rationes *demonstrativas* „ & probabiles, quarum quasdam ex Libris Philosophorum, & Sanctorum col- „ legimus, per quas veritas confirmetur, & adversarius convincatur. Deinde „ ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad *illius veri- „ tatis* manifestationem procedemus, quæ *rationem excedit*: solventes rationes „ adversariorum, & *rationibus probabilibus*, & auctoritatibus (quantum Deus „ dederit) *veritatem fidei declarantes*. "

Quæ utriusque Theologiæ munera sapientissime explanat, numeris omnibus explevit Aquinas, non alio, & alio in Opere, sed in omnibus & singulis quæ plurima scripsit, pro data quæstionum occasione. Hinc modo fidei divinæ veritates vindicat, modo divinas veritates lumini naturali pervias exponit; utraque scilicet Theologia, *Revelata*, & *Naturali*, suis in Operibus consociata. Theologiam Thomæ *Philosophicam* si dicas, qua parte de veritatibus divinis agit, quas ratione humana adsequi possumus, non abnuimus: at eamdem, cum supremas alias contemplatur veritates, *Philosophicam* traducere, inscitia est: eamque præterea *Gentilem* vocare, enormis calumnia.

Genuinam, quam locis citatis proponit ipse, tradendi Theologiam revelatam, egregie servat methodum. Dogmata scilicet fidei vindicat auctoritate Scripturarum, Patrum consensu, decretis Ecclesiæ: ac hisce præsidiis munitus hæreses omnes, quotquot adversus fidem Christianam ab Heterodoxis hominibus excogitatæ fuerunt, validissime insequitur: invectosque convellit innumeros errores, quibus doctrinam catholicam, scioli, vani, maleferiati Academici deturpaverant. Neque vetusta solummodo impia commenta ab Aquinate profligata fuisse, verum etiam quæ post ejus ætatem exorta sunt, ferme omnia præoccupata, suis in Elucidationibus *in Summam Theologicam* ostendit Seraphinus Capponi a Porrecta. Hæc-ne fuerit Theologia *Philosophica*, *imo Gentilis?*

Pro ea quidem brevitate, quam sibi Sanctissimus Doctor præfixit, latiores non agit dogmaticas, & polemicas disceptationes: neque latiores Tractatus elucubravit de Sectarum auctoribus, sectarumque incrementis, & fatis, & exitio: neque Scripturarum textus, quotquot adduci poterant, accumulavit omnes: neque demum testimonia recensuit singulorum Ecclesiæ Patrum, qui fidei Christianæ dogmata per succedentia secula testati sunt. Hæreses attamen, & hæresum Auctores memorat: impia commenta quæque paucis quidem, sed peremptoriis divinæ revelationis monumentis refellit: traditionemque perennem Ecclesiæ patefacit, vel Conciliorum Generalium definitionibus inductis, vel unius aut pauciorum Patrum allegata auctoritate, qui cum in Ecclesia christiana floruerint doctrinæ peritia, ac munerum splendore, satis essent ad perhibendum de totius Ecclesiæ consensu testimonium. Quod ajo, vel oculorum experimento verissimum comperiat quisquis opera Thomæ recludat, evolvat, perlegat.

VI. Nondum fortasse sileant Adversarii. Ipsa, inquiunt, opera Thomæ, quæ nos evolvenda indicimus, diligentius perlustrentur: utique pars maxima, velimus nolimus, in humanis rationibus, in Philosophorum dictis, in doctrina Aristotelis insumitur. Opulentissimam Philosophicam supellectilem haud ego negaverim in Operibus Thomæ: at simul ipsum partes omnes *Theologiæ Revelatæ* explesse, fatearis tu oportet; cum propria & germana principia ejus, cum opus fuit, prætermiserit numquam, Scripturarum scilicet auctoritatem, Traditionem Patrum, & Ecclesiæ Decreta. Id sane ab Aquinate præstitum, Censor & accusator Theologiæ Thomisticæ inficiari non potuit Bruckerus, ultro consentiens: in Theologica disceptatione passim *quæsitum fuisse* a Thoma *Scripturarum, & Patrum consensum*. Cur vero humanas rationes, & Philosophorum documenta non adhibuisset? Id genus argumenta ut usurparet, utraque exposcebat Theologia, *Revelata*, & *Naturalis*, alio tamen, & alio modo.

Primam hujusce consilii causam ipse edisserit Thomas I. Part. quæst. 1. art. VIII. *Utitur*, inquiens, *sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandam fidem .... sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac sacra doctrina; & inde est, quod etiam auctoritatibus Philosophorum sacra doctrina utitur*. Ipsa nempe revelata dogmata, aut mysteria fidei notionibus quibusdam implicita ac vestita proponuntur credenda: quas plurimum illustrare valet ratio naturalis. Hujusmodi sunt *Substantia*, *Essentia*, *Subsistentia*, *Persona*, *Absolutum & Relativum*, *Natura*, *Suppositum*, *Individuum*, *Actio*, *Passio*, *agendi Principium*, *Accidentia*, *Species*, *Habitus*, *Facultates animæ*, *& energiæ*, *Liberum arbitrium*, *Intellectus*, *Voluntas*, *Judicia*, *Ideæ*, *Amores affectusque animi*, *Spontaneum*, *Voluntarium*, *Necessarium*, *contingens*, *indifferentia*, & alia id genus innumera. Inferioribus humanis disciplinis, ac Philosophorum documentis utitur Theologia, voces hujusmodi ut rite exponat, remque subjectam recte definiat: quod nisi diligentius præstaret, neque errores invectos satis convelleret, neque ab emersuris præcaveret.

Causa altera ex eo Theologiæ munere proficiscitur, quod *circa errores contrarios destruendos*; & circa *rationes*, *quæ contra veritatem opponuntur*, *solvendas*, versatur. Religionis hostes, cujusmodi fuere Pagani, adversus christianam fidem sola naturalis, imo carnalis sapientiæ arma vertebant: quin etiam Hæreticis familiare idest, ut Scripturæ verbis more suo depravatis, aut perperam intellectis commenta misceant humanæ rationis, ut traditam a majoribus fidem e simplicioribus eradicent. Hinc sapientis Theologi consilium quidem esse non potest, ut circa *secundam veritatem*, quæ naturæ lumen excedit, *adversarium rationibus convincat: sed ut ejus rationes*, (verba sunt Doctoris Thomæ,) *quas contra veritatem habet, solvat; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit*. Mirum ergo esse non debet, si locum amplissimum inter disceptationes Theologicas obtinere valeat humana ratio, Philosophicis disciplinis, & Philosophorum documentis munita, ut obices contra fidem ex ipsa ratione humana oppositi felicius removeantur, ac nihil esse in rebus ad credendum propositis lucide innotescat, quod credibile non sit, ac si rationis humanæ lumini repugnaret.

Neque præterea Revelatam Theologiam dedecet, ad ipsam *veritatem*, quæ rationem excedit, quodammodo *manifestandam*, *rationes aliquas verisimiles inducere*: quæ tertia rei, qua de agimus, causa est. Fidei namque severitatem quidni mitiget accommodata ad mentis nostræ captum rationum verisimilium facilitas, ut velut mellis cujusdam suavitate inducti homines, ad salutarem fidei amaritiem perpotandam, gustandamque illiciantur? Jam vides latissimum rationis humanæ usum; ipsumque laudabilem in sacra doctrina. Cur ergo hanc partem suis in Operibus ab Aquinate expletam accuses, calumnieris, rejicias?

Ani-

Animadverte, *rationes* hujuſcemodi, quæ ad veritates revelatas quodammodo manifeſtandas inducuntur, vocari ab Aquinate locis citatis *veriſimiles*, *probabiles*, *debiles*, *inſufficientes*, *extraneas*, non *ad convincendum* adhibitas, ſed *ad fidelium exercitium & ſolatium*. Calumniam ergo impudentiſſime Bruckerus inrogavit, qui Thomæ Theologiam notare auſus eſt, veluti totam *Philoſophicam*, *imo Gentilem*: in qua *Scripturarum & Patrum conſenſus rationibus Metaphyſicis*, *& Philoſophorum teſtimoniis confirmetur*, *magnumque ponatur ſacræ doctrinæ præſidium in Ariſtotelis Philoſophia*. Enormem calumniam alia profligant luculentiſſima Thomæ verba in Caput I. Epiſtolæ I. ad Corinth. Lectione III. „ Aliud eſt, inquientis, *docere in ſapientia verbi*, quocumque modo in„ telligatur: & aliud *uti ſapientia verbi* in docendo. Ille *in ſapientia verbi do*„ *cet*, qui ſapientiam verbi accipit *pro principali radice ſuæ doctrinæ*: ita ſcili„ cet quod ea ſolum approbet quæ verbi ſapientiam continent, reprobet autem „ ea, quæ ſapientiam verbi non habent. Et hoc eſt *fidei corruptivum*. Sed *uti*„ *tur ſapientia verbi*, qui *ſuppoſitis veræ fidei fundamentis*, ſi qua vera in do„ ctrinis Philoſophorum inveniat, *in obſequium fidei aſſumit*. " Innumera ſunt id genus præcepta in Operibus Thomæ.

Poſtremam cauſam ſuppeditat illa *Theologiæ Naturalis* conſociatio cum *Revelata*, quæ in Operibus Thomæ maxime apparet. Divinas veritates, quæ ad eamdem pertinent Theologiam naturalem, indicat Aquinas Lib. I. contra Gentes Cap. III. *Quædam ſunt*, inquiens, *divina*, *ad quæ etiam ratio naturalis pertingere poteſt*: *ſicut Deum eſſe*, *& Deum eſſe unum*, *& alia hujuſmodi*, *quæ etiam Philoſophi demonſtrative de Deo probaverunt*, *ducti naturali lumine rationis*. Latiſſimus patet campus, in quo exſpatiari debuit ſublime ingenium Thomæ, uſu facto rationis humanæ, & Philoſophicarum diſciplinarum. Huc enim ſpectant *Supremi Numinis exiſtentia*, ejuſque attributa, *Simplicitas*, *Perfectio*, *Bonitas*, *Infinitas*, *Immenſitas*, *Immutabilitas*, *Æternitas*, *Unitas*, *Scientia*, *Veritas*, *Voluntas*, *Libertas*, *Providentia*, *Juſtitia*, *Miſericordia*, *Omnipotentia*, *Creatio*, *rerumque ſpiritalium & corporearum gubernatio*. Hæc omnia ut illuſtraret, luculentiora collegit, quæ ſapientiores Gentium Philoſophi tradiderant documenta: additque ipſe pro ſui acumine ingenii egregia argumenta: oppoſitoſque errores, quos homines impii, naturæ lumine abutentes, invexerunt, omnigena eruditione refellit. Hac ratione ſi Philoſophica dixeris, & humanis rationibus, & teſtimoniis Philoſophorum ſcatentia Divi Thomæ Opera, qua ſcilicet parte *Theologiam naturalem* complectuntur; nihil eſt quod ipſi verti vitio debeat, cum potius id niſi egiſſet, abſolutiſſimi Theologi partes omnes non expleſſet.

Ob eaſdem hactenus allatas cauſas, Philoſophicis documentis abundat pars altera *Summæ Theologicæ*, ubi de moribus hominum, deque virtutibus ac vitiis diſſeritur. Agit Aquinas pro ſuo præcipuo munere de peculiaribus moribus illis, quos chriſtiana Religio expoſcit, ac informant Fides, Spes, Caritas, cæteræque ſupernaturales virtutes, ac ſublimia dona Spiritus Sancti: ſimul vero *Ethica Philoſophia* traditur omnis, quæ juris naturæ principiis innititur. Acumen ingenii, quod hac in parte fulget, & ſoliditatem eruditionis commendant vel ipſi Scriptores, qui peculiari minime ferebantur ſtudio erga Thomam. Ipſe Bruckerus ait: *Id facile concedimus*, *ſi reſpiciatur ad alios Scholaſticos*, *qui in argumento Morali aridos plerumque*, *& exſangues ediderunt Tractatus*. Critici Anonymi repetenda verba ſunt, quæ in Examine vitiorum Theologiæ habentur. *Diſſerit Thomas de virtutibus Theologalibus*, *deque Moralibus*, *ac iis de argumentis*, *quæ ſunt affinia & connexa*. *Quæſtionum numerus definitus eſt*, *inutilibus prætermiſſis*: *quæve agitantur*, *nexum invicem habent quæſtiones*, *neque ad alteram fit gradus*, *niſi priore dilucide expoſita*, *ac ſolide dirempta*. Benjamino Maurerio, Regis Galliarum Legato, *lectionem Thomæ Aquinatis* ſuade-

bat Grotius *in Secunda parte Secundæ partis*, ubi hominum officia pertractantur.

VII. Vitio saltem Aquinati nostro tribui debet, (postrema est Bruckeri censuræ pars:) *quod dum Aristotelem unice sequi constituit, mancipii instar servire Stagiritæ coactus est; & veritatem quoque illi Tyranno servire cogit: & ne malum hoc solum esset, immodicus Philosophiæ Peripateticæ amor virum hunc seduxit, ut Theologiæ vulneribus, quæ præpostera Philosophiæ commixtio inflixerat, nova adderet vulnera*. Thomæ consilium dissimulat iniquus Censor, methodum ab eo servatam ignorat, neque Thomæ opera salutasse videtur.

Imo prudentissimum ejus consilium fuit, ut validum remedium afferret, quo vulnera, quæ christianæ Religioni præpostera doctrinæ Aristotelicæ interpretatione infligebantur, curaret. Stagyritæ auctoritate ævo illo convellere dogmata fidei nitebantur vani homines: invectisque absurdis opinationibus Theologicas disceptationes fœdabant. Neque comprimi eorum audacia, ac impietas poterat latis in plurimas theses censuris, neque ipsorum Aristotelis operum proscriptione. Aquinatis ergo consilium fuit, ut Peripatetica documenta, nova operum latina versione meliore curata, penitius expenderentur, vanisque hominibus Philosophi auctoritas, cui plurimum fidebant, si fieri quidem posset, eriperetur. Res cessit auspicatissime. Factum nempe, ut quæ vitia in operibus Philosophi evitanda fuerant, lucide cuique innotescerent: quæve per sese innoxia ab ipso traduntur documenta, ab iniquis interpretationibus discreta forent: ipsaque demum Philosophia, quæ Religioni ac fidei inimica credebatur, usibus & obsequiis Fidei & Religionis, quanta quanta est, addiceretur. Hæc vero maxima ratio, quæ Thomam impulit, ut suis Theologicis in Operibus Aristotelicam Philosophiam frequentius adhiberet.

Neque tamen sese *instar mancipii* eidem Philosophiæ addixit. Si qua sunt apud Stoicos, & Academicos, cæterosque Philosophos, de rebus divinis, deque officiis hominum, consona rectæ rationi documenta, adhibet ea, & illustrat. Ipsa Philosophiæ Peripateticæ principia ita solent ab Aquinate proponi, ut Stagyritæ præjudiciis depurari facili negotio queant, ac Philosophico systemati quod placuerit, accommodari: quod a me proprio experimento frequentissime compertum, aliisque sine dubio diligentioribus peritioribusque comperiendum.

Sed *Ontologica* demum, quibus abundant opera Thomæ, principia, documenta, ratiocinia, ex ipso rectæ rationis penu desumuntur, quæ peritis doctisque Sectæ cujusque Philosophis communia sunt. Rem hanc viderunt, atque passim animadvertendam proponunt God. Guillelmus Leibnizius, & Christianus Wolfius. Divi Thomæ laudes passim occurrunt in hujusce Viri Philosophicis operibus: *Divus Thomas*, inquientis, *pro eo quo pollebat, acumine probat: Divus Thomas pro eo, quod ipsi erat, acumine recte monuit: probavit Leibnizius acumen Divi Thomæ: Divus Thomas unum ab altero distinguit acumine singulari, quo pollebat, in perlustrandis notionibus confusis*. Innumeras pene hujusmodi laudum formulas legere cuique licet.

IN-

INDEX

QUAESTIONUM, & ARTICULORUM

Quæ in hoc volumine continentur.

QUAE-

QUAESTIO IX.

De cognitione scientiæ angelicæ per illuminationes, & locutiones.

QUAESTIO X.

De mente.

QUAESTIO XI.

De magistro.

QUAESTIO XII.

De prophetia.

FINIS. D I-

Novem de veritate quæſtiones, quæ ſuperſunt, in ſequentem Tomum reiiciuntur.

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES DE VIRTUTIBUS.

QUAESTIO PRIMA.

De virtutibus in communi,

in tredecim articulos divisa.



PRimo enim quæritur, utrum virtutes sint habitus.

Secundo. Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.

Tertio. Utrum potentia animæ possit esse virtutis subiectum.

Quarto. Utrum irascibilis, & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

Quinto. Utrum voluntas sit subiectum virtutis.

Sexto. Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

Septimo. Utrum in intellectu speculativo sit virtus.

Octavo. Utrum virtutes insint nobis a natura.

Nono. Utrum virtutes acquirantur ex actibus.

Decimo. Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione.

Undecimo. Utrum virtus infusa augeatur.

Duodecimo. De distinctione virtutum.

Tertiodecimo. Utrum virtus sit in medio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes sint habitus.

1. 2. *quæst.* lv. *art.* 1.

QUæstio est de virtutibus in communi. Et primo quæritur, utrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus. Augustinus enim dicit in Lib. Retract. [I, cap. IX. a med.] quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

2. Præterea. Præmium non debetur alicui, nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem: quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

3. Præterea. Quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo similamur secundum quod sumus in actu, qui est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio [II. cap. XVIII. & XIX.] Ergo virtutes sunt actus.

4. Præterea. Perfectio viæ respondet perfectioni patriæ. Sed perfectio patriæ est actus, scilicet felicitas, quæ in actu consistit, secundum Philosophum. Ergo & perfectio viæ, scilicet virtus, actus est.

5. Præterea. Contraria sunt quæ in eodem genere ponuntur, & mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

6. Præterea. Philosophus dicit in I. cæli & mundi [com. XVI.] quod ultimum potentiæ est actus. Ergo virtus est actus.

7. Præterea. Pars rationalis est nobilior & perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu, vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Præterea. Philosophus dicit in VII. Physic.

Physic. (text. xvii. & xviii.) quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus: dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv.) quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX. de civit. (cap. xiii. parum a princ.) est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

10. Præterea. Habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Præterea. Si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quæ sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si qualibet natura etiam sensibilis, & insensibilis potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura: similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur: Philipens. ii. 13. *Qui operatur in nobis velle, & perficere, pro bona voluntate*. Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Præterea. Omne agens secundum formam semper agit secundum exigentiam illius formæ, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma, quæ virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Præterea. Habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur: consistunt enim principaliter in electione, & voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Præterea. Effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Præterea. Medium, & extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo &c.

Sed contra. Virtus secundum Augustinum (ut refertur Lib. II. Sent. dist. xviii. in princ.) est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quæ est habitus. Ergo virtus est habitus.

Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. vi.) quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

Præterea. Virtutes sunt in dormientibus: quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

Respondeo dicendum, quod virtus secundum sui nominis rationem potentiæ complementum designat: unde & vis dicitur secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum: virtus enim secundum suum nomen potestatis perfectionem demonstrat: unde Philosophus dicit in I. cæl. & mund. (com. cxvi.) quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiæ attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res secundum Philosophum in I. cæl. & mund. [cap. xxxiv.] sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) & per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Metaph. [VII. Physic. text. xvii. & xviii.] & hæc omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quæ facit ipsum bonum, & opus ipsius: similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta, vel mota; alia vero agens, & acta. Potentia igitur quæ est tantum agens, non indiget ad hoc quod sit principium actus aliquo inducto: unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, & potentiæ naturales: unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in se ipsis completæ. Illæ vero potentiæ sunt tantum actæ quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in eis agere, vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt: & tales sunt

sunt vires sensitivæ secundum se considera-tæ: unde in III. Ethic. (com. VIII. circa fin.) dicitur, quod sensus nullus actus est principium: & hæ potentiæ perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis. Potentiæ vero illæ sunt agentes, & actæ quæ ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, vel non agere, sicut vires aliquo modo rationales: & hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis, & manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentiæ; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit, ut dicit Commentator in III. de Anima (com. XVIII.) Et Augustinus in Lib. de bono coniugali (cap.XXI.) dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus: & qualiter habitus distent a secunda, & tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione: ea enim quæ ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur: nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, (a) oporteoit semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiæ habitum, & qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens: unde Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. III. in princ.) quod repentina sunt ab habitu. Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum: qui cum sit per modum cuiusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, & per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa: unde Philosophus in II. Ethic. ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita & virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; & sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; & sic neque potentia, neque virtus est actus.

Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; & sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem. Alio modo improprie; & sic quælibet conditio quæ facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. Præmium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo & qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad præmium; & sic debetur parvulis baptizatis: & iterum debetur merito actuali; & sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, inquantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut & ignis dicitur subtilissimum corporum: unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius, sed quod sint de numero eorum quæ sunt maxima bona secundum genus suum.

Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis, quæ est virtus; & perfectio actualis, quæ est virtutis actus: ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consumato: unde etiam Philosophus in I. Ethic. (cap. VII. a med.) dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, inquantum separatur a causa virtutis infusæ, scilicet a Deo: unde Isa. LIX. 2. (b) *Peccata vestra diviserunt inter*

A 2.

(a) *Al.* operabitur. (b) Vulgata, *Iniquitates vestræ*.

ter vos & Deum vestrum : & propter hoc virtutes acquisitæ, per unum actum vitiosum non tolluntur.

Ad sextum dicendum, quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quæ potentia potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, est in eo inquantum potest ferre centum libras, non inquantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; & sic virtus dicitur ultimum potentiæ, quia designat potentiæ complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis, & rationabilibus, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas: unde dispositio ad hunc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis; & sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit, sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

Ad nonum dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formæ receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; & hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo. Ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quæ non statim ex se deficiat, sua causa deficiente: unde non est mirum, si deficiente coniunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suæ immobilitati, quæ intelligi non potest nisi sua causa manente.

Ad undecimum dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus: ad naturales quidem tribus rationibus superius (in corp.) positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur: quia ita agit in nobis, quod & nos agimus: unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

Ad duodecimum dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiæ est ut in opposita possit, & ut sit domina sui actus: unde numquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere, vel non agere.

Ad decimumtertium dicendum, quod illa quæ in sola electione consistunt, facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, & delectabiliter, hoc non est facile: unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium, vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, & dependent ab aliquo priori actu existente; & sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media, sed actio, quæ in passionibus medium constituit.

ARTICULUS II.

Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.

1. 2. *quæst.* lv. *art.* 4.

Secundo quæritur, utrum definitio virtutis quam Augustinus (ut I. Sent. dist. XVIII. in princ. refertur ex eo) ponit, sit conveniens, scilicet *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Et videtur, quod sit inconveniens. Virtus enim est bonitas quædam. Si ergo ipsa est bona, aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima, quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Præterea. Illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Præterea. Sicut bonum est in moralibus, ita & in naturalibus. Sed bonum, & malum

malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni *bona*, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Praeterea. Differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut & ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: *Virtus est bona qualitas mentis &c.*

5. Praeterea. Malum, & bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum: ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

6. Praeterea. Bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia: ergo non debet poni in definitione virtutis *bonum*, sicut differentia qualitatis, vel virtutis.

7. Praeterea. Ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, & qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas*.

8. Praeterea. Quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto: ergo non bene dicitur: *Virtus est bona qualitas*.

9. Praeterea. Nulla differentia praedicatur in abstracto de specie: unde dicit Avicenna (Lib. V. Metaph. cap. VI.) quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis: ergo non bene dicitur: *Virtus est bona qualitas*.

10. Praeterea. Malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus: ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Praeterea. Mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas mentis*.

12. Praeterea. Secundum Augustinum (XII. de Trin. cap. III. IV. & XII.) mens nominat superiorem partem animae. Sed aliquae virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis*.

13. Praeterea. Subiectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animae: quia dicit Augustinus (alius Auctor Lib. de Spiritu & An. cap. VI.) quod in mente est intelligentia, memoria, & voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Praeterea. Illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium iustitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*.

15. Praeterea. Vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad operа. Ergo male dicitur, *qua recte vivitur*.

16. Praeterea. Quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Praeterea. Augustinus in Lib. de lib. arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis: quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur, *qua nullus male utitur*.

18. Praeterea. Ab eodem aliquid generatur, & nutritur, & augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur, & augetur: quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus generatur: ergo male ponitur in definitione, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

19. Praeterea. Removens prohibens ponitur movens, & causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa: ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Praeterea. Augustinus dicit (colligitur ex tract. LXXII. in Ioan.) *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Ergo &c.

21. Praeterea. Ista definitio convenit gratiae, ut videtur. Sed virtus, & gratia non sunt unum & idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

Respondeo dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; & convenit omni virtuti humanae. Sicut enim dictum est (art. praec.) virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae, vel operantis: unde virtus facit & potentiam bonam, & operantem, ut prius (loc. cit.) dictum est: & ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, & aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae, vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus,

& quod

& quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni & mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus, quia (a) habitus est perfectio potentiæ. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali: propter quod Philosophus dicit in VI. Ethic. quod opinio, quæ potest esse vera, & falsa, non est virtus; sed scientia, quæ non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*; secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*. Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum, & hoc determinatur cum dicitur, *mentis*, quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis inquantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*, quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhærendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*, quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus, ut supra dictum est. Hæc autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, (b) quam theologicæ, quam acquisitæ, quam infusæ. Hoc vero quod Augustinus addit, *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusæ.

Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia, quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona, quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum: unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

Ad tertium dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere, & infrigidare: bonum autem, & malum sunt quasi forma, & obiectum voluntatis, quia semper agens imprimit formam suam in patientem, & movens in motum: & ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum, & malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma: & ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum, & malum; sed in moralibus sic.

Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; & ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni: & ex hoc habet quod constituit speciem.

Ad sextum dicendum, quod obiectio illa procedit de bono naturæ, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

Ad septimum dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas: unde manifestum est quod *bona*, & *qualitas* non dicunt diversos actus, sed unum.

Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quæ circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, & bonitas bona, & unitas una; non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, & per consequens sub ratione boni, & unius: unde essentia, & bonitas, & unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni, & unius, & entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, & unitas una.

ADDITIO

Venerandi sacræ Theologiæ Professoris Patris Fratris Vincentii de Castro novo Ordinis Prædicatorum.

Ad nonum dicendum, quod differentia, sicut & genus, prædicatur essentialiter de specie, & non denominative: & ideo si species sit quid subsistens, & compositum, non prædicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in prædicamento esse dicuntur, sicut species, vel genera, ut homo, vel animal: & ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter prædicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei: sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concretive dicta non ponuntur in prædicamento sicut species, vel genera, ut album, & nigrum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, iustitia,

(a) *Al. deest* habitus. (b) *Al.* tam.

stitia, & universaliter virtus) prædicatur de ea tam genus, quam differentia in abstracto: unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis, seu moralis.

Ad decimum dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, & habitu, & obiecto bono bonitate moris: similiter & malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, & de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum bonitate moris: similiter vitium est quod malum facit habentem, & opus eius reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium, cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu, & de actu, & de obiecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum est id quod essentia virtutis directe importat; & sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene, & convenienter disponitur secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in VII. Phys. (com. xvi.) quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam*. Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem, qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturæ: unde Augustinus dicit in III. de lib. arb. (cap. xv. in fin.) *Quod perfectioni naturæ deesse prospexeris, id voca vitium: quia vitium uniuscuiusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ*. Secundum est id quod eius essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; & sic virtus importat quamdam bonitatem, quæ bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suæ naturæ; quod facit virtus, ut dictum est: & sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus, & ordinatus secundum rationem: unde virtus est perfectio potentiæ in ordine ad actum, & non solum bonum facit habentem, sed & opus eius reddit bonum: & hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus, & malitia, & peccatum possunt dici malum moris: & sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, & non e converso.

Ad undecimum dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales: unde comprehendit sub se intellectum, & affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam, virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu: virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis; virtutes vero morales & aliæ virtutes simpliciter, quæ respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte & bene tali facultate utatur; sicut iustitia facit non solum quod homo sit promptus ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur; Grammatica autem facit facultatem recte & congrue loquendi, non tamen facit ut homo semper congrue loquatur, quia potest Grammaticus barbarizare, aut solæcismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam, quam intellectivam, quæ sub mente continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod mens nominat illud genus potentiæ quæ est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Huiusmodi autem potentiæ sunt ratio seu voluntas, quæ sunt principium primum movens, & imperans actum cuius homo est dominus; & dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem, & concupiscibilis, inquantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum, moventur enim ab appetitu superiori, inquantum ei obediunt: & hoc modo, secundum quod participant rationem, & sunt aptæ natæ rationi obedire, possunt esse subiectum virtutis humanæ. Ex quo patet quod ratio, & voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens & imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum: & huiusmodi potentiæ, quæ importantur per mentem, possunt esse subiectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem, & concupiscibilis sunt potentiæ rationales per participationem, & ob hoc possunt esse subiectum virtutis, inquantum participant mentem.

Ad decimumtertium dicendum, quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animæ: unde cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago in nobis inveniatur

veniatur, oportet dicere, quod imago non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius: & sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animæ, & non essentiam: unde comprehendit mens illas potentias quæ in suis actibus a materia, & a conditionibus materiæ recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas, & memoria, non sicut accidentia in subiecto, sed sicut partes in toto.

Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est rectitudo. Quia quædam est specialis, quæ constituitur solum circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia iustitiæ; & talis rectitudo est propria iustitiæ, nec ponitur in definitione virtutis. Quædam vero est rectitudo generalis, quæ importat ordinem ad finem debitum, & ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ; & talis est communis omni virtuti, & in definitione virtutis ponitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, & sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventibus essendi principium: unde Philosophus in II. de Anima (com. xcvii.) dicit, quod vivere viventibus est esse: unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere, & sentire est quoddam vivere: unde operatio quæ est homini maxime delectabilis, & circa quam præcipue versatur, dicitur vita ipsius: unde Philosophus in I. Metaph. dicit, quod hominum genus arte, & rationibus vivit, idest operatur: & hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, inquantum per eam ipse recte operatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut obiecto, & sic aliquis potest male uti virtute; puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitivo mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute; & hoc modo nullus potest male uti virtute: est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; & quædam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte facultate utatur, cuiusmodi sunt virtutes quæ respiciunt potentiam appetitivam; sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod solum maxima bona sunt quibus nullus male utitur tamquam obiectis, cum talia sint propter se appetibilia, & a nullo possint odiri; virtutibus autem, quæ non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam obiecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitivo. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitivo mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus: & propter hoc nullus virtute male utitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut virtutes acquisitæ augentur, & nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis, & virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, præparat & disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia præsupponunt caritatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quod principio obtineat caritatem, quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas, & aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive, & meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam ptius infudit, perficit, & conservat.

Ad decimumnonum dicendum est, quod prohibens virtutem est peccatum: liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum, quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, & dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem, vel præparationem, seu conatum liberi arbitrii præcedentem caritatem, prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia: unde ad Rom. iii. 24. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*.

Ad vicesimum dicendum est, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentien-

tientibus: & sic Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ formaliter iustificantis, sed eius effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam, & ad Deum, qui iustificando effective infundit gratiam. Illa vero quæ per nos aguntur, quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate, & in omni natura.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiæ. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quædam, quæ dat quoddam esse spirituale & divinum ipsi animæ, & præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium & radix, & se habet ad essentiam animæ sicut sanitas ad corpus: & ideo dicit Chrysostomus (hom. XXIV. in epist. ad Eph. non remote a fine) quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates, quas Philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animæ quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quædam supernaturalis participatio divinæ naturæ, secundum quam divinæ efficimur consortes naturæ, ut dicitur I. Petr. II. secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lumen naturale rationis est radix & principium virtutis acquisitæ, ita ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ in ipsa essentia animæ per modum cuiusdam habilitatis existens, est principium & radix virtutis infusæ. Item virtus est bona qualitas quæ bonum facit habentem: hæc enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cuius est immediatum principium: sed bonitas quam gratia confert animæ, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale, & divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praexistentem, essentialem, vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiæ, nisi sicut radici & principio talis bonitatis in homine. *Mens* etiam in definitione virtutis posita dicit potentiam animæ, quæ est subiectum virtutis; potentia autem in definitione gratiæ importat essentiam animæ, quæ est ipsius gratiæ subiectum. Item *vivere* positum in definitione virtutis importat operationem, cuius ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiæ, importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium; & non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum, tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam, tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quoddam divinum, quod animæ confert. Ex quibus patet quod definitio virtutis gratiæ non convenit.

Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICULUS III.

Utrum potentia animæ possit esse virtutis subiectum.

1. 2. *quæst.* LVI. *art.* 1.

Tertio quæritur, utrum potentia animæ possit esse virtutis subiectum. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum (Lib. II. de lib. arb. cap. XVII. & XIX.) virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animæ, sed secundum essentiam. Ergo potentia animæ non est virtutis subiectum.

2. Præterea. Nobilius est esse gratiæ quam naturæ. Esse autem naturæ est per essentiam animæ, quæ est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiæ, quod est per virtutes, non est per potentias; & sic potentia non est virtutis subiectum.

3. Præterea. Accidens subiectum esse non potest. Sed potentia animæ est de genere accidentium: potentia enim, & impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animæ non potest esse virtutis subiectum.

4. Præterea. Si aliqua potentia animæ est virtutis subiectum, & quælibet; cum quælibet potentia animæ vitiis impugnetur, con-

contra quæ virtutes ordinantur. Sed non quælibet potentia animæ potest esse virtutis subiectum, ut post patebit. Ergo virtutis subiectum potentia esse non potest.

5. Præterea. Principia activa in naturis aliorum agentium subiecta non sunt, ut calor, & frigus. Sed potentiæ animæ sunt quædam activa principia, sunt enim principia operationum animæ. Ergo aliorum accidentium subiecta esse non possunt.

6. Præterea. Anima subiectum est potentiæ. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis; & ita ibitur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo potentia animæ est subiectum virtutis.

7. Præterea. In Lib. I. Poster. (in prædicam. qualitatis) dicitur, quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animæ quædam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animæ non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra. Cuius est actio, eius est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animæ. Ergo & ipsæ virtutes.

Præterea. Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. ult.) quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam, & per participationem nominat quasdam animæ potentias. Ergo potentiæ animæ sunt subiecta virtutum.

Respondeo dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut præbens ei sustentamentum: nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum: nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quædam potentia activi, unde & accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum: nam principia subiecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum præbere; nisi fortasse dicatur, quod inquantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti: nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, & superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis: & per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum, non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere, sed quia subiectum est receptivum unius accidentis altero mediante; & per hunc modum dicitur potentia animæ esse habitus subiectum. Nam habitus ad potentiam animæ comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, & per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subiecta: quia virtus animæ inest, potentia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod *vivere* in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra (art. præc.) dictum est.

Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam: nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

Ad tertium dicendum, quod potentia non est per se subiectum, sed inquantum est per animam sustentata.

Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis: & ideo illæ potentiæ quæ nullo modo possunt esse humanæ, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animæ vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quæ ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, & virtutis humanæ subiectum.

Ad quintum dicendum, quod inter potentias animæ non sunt activæ nisi intellectus agens, & vires animæ vegetabilis, quæ non sunt aliquorum habituum subiecta; aliæ autem potentiæ animæ sunt passivæ, principia tamen actionum animæ existentes secundum quod sunt motæ a suis activis.

Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in proposito non accidit, ut supra (in corp. art.) dictum est.

A R-

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis, & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

I. P. quaest. lvi. *art.* 4.

QUarto quaeritur, utrum irascibilis, & concupiscibilis possint esse subiectum virtutis. Et videtur quod non. Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis, & concupiscibilis. Ergo irascibilis, & concupiscibilis subiectum virtutis esse non possunt.

2. Praeterea. Eiusdem potentiae sunt habitus, & actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in Lib. Ethic. (Lib. VIII. cap. xiii. in fine) quae non potest esse actus irascibilis, & concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili, & concupiscibili.

3. Praeterea. Nullum corruptibile est subiectum perpetui: unde Augustinus (de quantit. animae cap. v.) probat animam esse perpetuam, quia est subiectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis, & concupiscibilis, sicut & ceterae potentiae sensitivae, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua & immortalis, ut dicitur Sapient. 1. quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis, & concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

4. Praeterea. Irascibilis, & concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili, & concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; & sic non sunt sola mente perceptibiles, ut Augustinus dicit de iustitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

5. Sed dicendum, quod irascibilis, & concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, inquantum participant aliqualiter ratione. Sed contra. Irascibilis, & concupiscibilis dicuntur ratione participare, inquantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec inquantum ratione participant, possunt irascibilis, & concupiscibilis esse virtutis subiectum.

6. Praeterea. Sicuti irascibilis, & concupiscibilis, quae pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita & potentiae apprehensivae sensitivae. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili, & concupiscibili.

7. Praeterea. Si ordo rationis participari potest in irascibili, & concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quae has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio praedicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, & virtutis finitae non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli praedicta rebellio: omne enim finitum consumitur multotiens ablato quodam, ut patet per Philosophum in I. Physic. (comm. xxxvii.) & sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari: quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. Sed contra. Homo est id quod est, inquantum est rationalis, cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subiicitur, tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subiicerentur inferiores vires animae rationi, si praedicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanae naturae; & ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

9. Praeterea. Ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur: perfectio enim iustitiae in hoc consistit quod in Psalm. xxxiii. 15. dicitur: (*a*) *Declina a malo, & fac bonum*. Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in Lib. de spiritu & anima. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Praeterea. In eodem Lib. dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis, & virtus, cum qualibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, & non in irascibili, & concupiscibili.

11. Praeterea. In nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum, & non agit, eo quod habitus est id quo quis agit, cum voluerit, ut dicit Commentator in III. de Anima (comm. xviii.) Sed irascibilis, & concupiscibilis non agunt, sed aguntur:

(a) Vulgata, *Diverte a malo*.

tur: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v. a med.) sensus nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili, & concupiscibili.

12. Praeterea. Proprium subiectum parificatur propriae passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili, & concupiscibili, quae sunt nobis, & brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut & ratio: ergo omnis virtus est in ratione; non autem in irascibili, & concupiscibili.

13. Praeterea. Rom. vii. dicit Glossa (ordin. ex Aug. super illud, *Concupiscentiam nesciebam*:) *Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cuius est concupiscentia. Sed in eodem sunt virtutes, & vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

Sed contra est quod Philosophus (Lib. III. Ethic. cap. x. in princ.) dicit de temperantia, & fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, idest sensibilis appetitus, sunt irascibilis, & concupiscibilis, ut habetur in III. de Anima. Ergo in irascibili, & concupiscibili possunt esse virtutes.

Praeterea. Peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem, & dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili, & concupiscibili, primus enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad Rom. vii. Ergo & mortale peccatum ibi esse poterit; & sic etiam virtus, quae est peccato mortali contraria.

Praeterea. Medium, & extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones, sicut fortitudo inter timorem & audaciam, & temperantia inter superfluum & diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili, & concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

Respondeo dicendum, quod circa quaestionem istam partim ab omnibus convenitur, & partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili, & concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili, & fortitudinem in irascibili; sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem, & concupiscibilem esse, in superiori parte animae, & iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis, & concupiscibilis quae sunt in superiori parte animae, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis; non autem illae quae sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem, & brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est, utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis, & alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili, & concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum Philosophum (in III. Ethic. cap. x. in princ.) oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra (art. 1. & 2. huius quaest.) dictum est, nominet quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat, oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine, vel per hominem exercetur, cum in quibusdam etiam plantae, bruta, & homines conveniant, sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus, non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, & augeri, & alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus humana.

Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens & imperans per hoc quod homo sui actus sit dominus; & hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori, inquantum ei obedit, & tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius, & appetitus inferior, a superiori parte animae moveantur, tamen aliter, & aliter: nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod, ut patet in manu, & pede; appetitus autem inferior haber propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat: unde Aristoteles dicit in Politica sua (Lib. I. cap. iii.) quod anima dominatur corpori dispo-

dispotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali & politico principatu, idest sicut reges, & principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius & facultatem repugnandi quantum ad aliqua præcepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio: & ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quæ est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta: esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quædam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto, sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quæ sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus prædictus de facili obediat rationi; & hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores & audacias, magnanimitas circa ardua (a) sperata, mansuetudo circa iras; talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subiecto. Quando autem est circa ea quæ sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subiecto; sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas, & sobrietas, & abstinentia, quæ sunt circa delectationes in cibis, & potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, & peccatum mortale dupliciter considerari possunt, scilicet secundum actum, & secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis, & irascibilis, si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrit tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente, vel consentiente tendit in contrarium legis divinæ; ita actus earumdem, si per se accipiantur, non possunt esse actus virtutis, sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis; & sic actus peccati mortalis, & virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem, & concupiscibilem: unde & habitus utriusque in irascibili, & concupiscibili esse possunt. Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis, & concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis, & concupiscibilis. Unde & peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximæ causæ, & eadem ratione virtus irascibilis, & concupiscibilis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis, vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio, sicut & in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili, & concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili, vel concupiscibili quasi per eas totus actus virtutis, vel principalior pars expleatur, sed inquantum per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quod irascibilis, & concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod supposito quod irascibilis, & concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animæ est radix potentiarum: & similiter virtutes quæ ascribuntur irascibili, & concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostendetur.

Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ, & virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est, ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber: unde & eius operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem, & concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adiungitur: quod iterum sint aliquo modo a materia elevatæ, ostenditur per hoc quod per imperium (b) moventur, & quod obediunt

(a) Al. separata. (b) Al. movent.

diunt rationi: & sic in eis est virtus, idest inquantum elevatæ sunt a materia, & rationi obediunt.

Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis, & concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subiectum; potest tamen esse ratio quare aliquid sit subiectum.

Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitivæ cognitivæ sunt naturaliter præviæ rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivæ autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat: & ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis, & concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis, & concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet: licet hoc possit fieri divina virtute, quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, inquantum prædictæ vires assuefiunt ut rationi subdantur, ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas, ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis, tamen ad integritatem humanæ naturæ requiritur non solum ratio, sed inferiores animæ vires, & ipsum corpus: & ideo ex conditione humanæ naturæ sibi relictæ pertinet ut in inferioribus animæ viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animæ proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiæ, & gloriæ, cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

Ad nonum dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur: hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem, & concupiscibilem pertineat, non tamen solum habet actum hunc: nam & insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet, in qua non solum est passio iræ, & audaciæ, sed etiam spei.

Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, & non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animæ est desiderium boni proprii: unde & irascibilis appetit victoriam, sicut & concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter, sive absolute, ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis, & concupiscibilis secundum se considератæ agantur, & non agant; tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in Politicis (Lib. I. cap. III.) dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum: quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animæ ad corpus non est regale, sed despoticum: quia membra corporis ad nutum obediunt animæ quantum ad motum.

Ad duodecimum dicendum, quod licet istæ vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis: & ideo virtutes morales habere non possunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, & non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili, & concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animæ ageretur. Perversitas vero rationis, & voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici, quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivæ potentiæ: in cuius unaquaque particula invenitur alicuius concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo, vel appetendo.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas sit subiectum virtutis.

QUinto quæritur, utrum voluntas sit subiectum virtutis. Et videtur quod sic. Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur, tota ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem, & concupiscibilis sicut obedientes & exequentes.

tes. Cum igitur in irascibili, & concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus: unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum. Sed contra. Voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem & recte, & non recte se habere. Nam boni præstituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v. a med.) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Præterea. Etiam inest [animæ cognoscitivæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum; & tamen respectu huius cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo & in voluntate debet esse aliqua virtus respectu eius ad quod naturaliter inclinatur.

4. Præterea. Sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia, & fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut iustitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis, & concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili, & concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Præterea. Philosophus in IV. Ethic. (in princ.) dicit, quod amor, sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quæ est sine passione, est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in VIII. Ethic. videtur quod virtus sit In voluntate sicut in subiecto.

6. Præterea. Caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus I. ad Corinth. XIII. Sed caritatis subiectum esse non potest nisi voluntas: non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior, quæ solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subiectum virtutis.

7. Præterea. Secundum Augustinum per voluntatem immediatius Deo coniungimur. Sed id quod coniungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

8. Præterea. Felicitas secundum Hugonem de S. Victore in voluntate est; virtutes autem sunt dispositiones quædam ad felicitatem. Cum igitur dispositio, & perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

9. Præterea. Secundum Augustinum (Lib. I. Retract. cap. IX. a med.) voluntas est qua peccatur, & recte vivitur. Rectitudo autem vitæ pertinet ad virtutem: unde Augustinus dicit (Lib. VI. contra Iulianum cap. VI.) quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Præterea. Contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit (de duabus naturis) videtur quod virtus sit in eadem.

11. Præterea. Virtus humana in illa parte animæ debet esse quæ est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut & ratio, utpote magis propinqua rationi quam irascibilis, & concupiscibilis. Cum igitur irascibilis, & concupiscibilis sint subiecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

1. Sed contra. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I. Ethic. Virtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari: quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ pertinet ad rationalem per participationem: videtur quod voluntas nullo modo subiectum virtutis esse possit.

2. Præterea. Ad eumdem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum: quia ostensum est (art. præced.) quod in irascibili, & concupiscibili sunt aliquæ virtutes: & cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquæ virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod per habitum virtutis potentia quæ ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa

ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis; virtus autem ordinat potentias ad bonum: ipsa enim est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit; voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa (a) ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum: unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, & sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum, quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit, sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni, & dico humanum in quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, & similiter spes. Ratione autem individui hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; & sic voluntatem perficit iustitia, & omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, & alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. I. versus fin.) Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet caritas, & iustitia. Cuius signum est, quod istae virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia, & fortitudo: unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII. Physic. (com. xx. & seq.) Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate, quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium obiectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis: nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut & quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra (in corp. art.) dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, inquantum iudicium rationis intercipitur passione.

Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem: nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat: & ideo oportet in his etiam quae naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. (Lib. II. com. ult. circa med.) Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie: unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori: nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit: unde caritas in voluntate est, ut diximus (in corp. art.)

Et per hoc patet responsio ad sextum, & septimum nam virtus coniungens voluntatem Deo est caritas.

Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis, scilicet inquietudo mentis a passionibus, & ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis, qui est essentialiter ipsa felicitas, quando est completus, scilicet actus rationis vel intellectus.

(a) *Al.* virtus suae potentiae.

ctus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summæ veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiæ, quo homo & se, & alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis, scilicet delectatio, quæ perficit felicitatem, sicut decor iuventutem, ut dicitur in X. Ethic. [cap. iv. a med.] & hoc pertinet ad voluntatem: & in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate cælesti, quæ sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt, ad huiusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

Ad nonum dicendum, quod voluntate recte vivitur, & peccatur, sicut imperante omnes actus virtutum, & vitiorum; non autem sicut eliciente: unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis.

Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, inquantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto; sed sicut gula, & luxuria sunt in concupiscibili, ita & superbia in irascibili.

Ad undecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiæ consonet rationi: & ideo non indiget ad hoc habitu virtutis superinducto, sicut inferiores potentiæ, scilicet irascibilis, & concupiscibilis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod caritas, & spes quæ sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione: sunt enim aliud genus virtutum, & dicuntur virtutes theologicæ. Iustitia vero inter morales continetur: voluntas enim, sicut & alii appetitus, ratione participat, inquantum dirigitur a ratione: licet enim voluntas ad eamdem naturam intellectivæ partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quæ habetur virtus in irascibili, & concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate ratione prius dicta [in corp. art.]

ARTICULUS VI.

Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

Sexto quæritur, utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto. Et videtur quod non. Quia secundum Philosophum in II. Ethic. [cap. ii. circa princ.] scire, parum, vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica: quod patet ex hoc quod subiungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam: scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum virtutis.

2. Præterea. Sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Præterea. Tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum: ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

4. Præterea. Virtus secundum Tullium [Lib. IV. de Invent.] agit in modum naturæ. Sed modus agendi naturæ opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus: quod patet in II. Physic. [com. xlix.] ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Præterea. Bonum, & verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis obiectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus; videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Præterea. Virtus secundum Philosophum in II. Ethic. [cap. vi.] est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis, vel appetitivæ partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; & sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

Sed contra est quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium, & tamen

men eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

Praeterea. Virtus humana est cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis, & concupiscibilis, sicut quod est per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humanae.

Praeterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem: quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

Respondeo dicendum, quod inter virtutes naturales, & rationales haec differentia assignatur, quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis, vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente: inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquid bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis, & rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, & iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi, quod ad pauca se extendit, est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens: unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, & per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente: & ex hoc naturali iudicio, & naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, & omnis aranea uniformiter facit telam, & sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum, & diversarum; & hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur, & perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, & in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum, & temporum, & locorum, & huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium, quod est uniforme, & ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit: unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire, & diiudicare proprium bonum secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc & hic quaerendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut & in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae: quod quidem non potest nisi imperfecte, & cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica: & est perfectiva omnium virtutum moralium, quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni, sicut iustitia facit inclinationem in bonum, quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum, quod est refrenari a concupiscentiis; & sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, & non eodem modo in omnibus: unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo & complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus: unde Philosophus dicit [II. Ethic. cap. VI.] quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine, & bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales inquantum sunt virtutes: & propterea dicit Gregorius in XXII. Moral. [cap. I. a med.] quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia pra-

practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, & huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet: & propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrompitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat: unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem, immo ipsam virtutem causat, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiæ provenit; & sine hoc virtus esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia quæ opponitur prudentiæ, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quæ provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: & hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ practicæ, excusat, vel diminuit peccatum.

Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in præcipitium, & tanto magis, quanto esset vehementior, sicut ponit Philosophus exemplum de cæco in VI. Ethic. qui tanto magis læditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

Ad quintum dicendum, quod bonum, & verum sunt obiecta duarum partium animæ, scilicet intellectivæ, & appetitivæ: quæ quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur, sicut voluntas vult intellectum intelligere, & intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo hæc duo, bonum, & verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, inquantum est ab intellectu apprehensum, prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam inquantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam & ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, inquantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod est finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus in II. Ethic. (cap. VI.) definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI. Ethic. (cap. III. IV. V. VI. & VII.) Virtus autem quæ est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in II. Ethic. (cap. V. & VIII.)

ARTICULUS VII.

Utrum in intellectu speculativo sit virtus.

1. 2. *quæst.* LVI. *art.* 3.

Septimo quæritur, utrum in intellectu speculativo sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim omnis ordinatur ad actum, virtus enim est quæ opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando, vel fugiendo, ut patet in III. de Anima [comment. XLVI.] Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Præterea. Virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in II. Ethic. [cap. VI. in princ.] Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem: non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Præterea. Intellectus speculativus præcipue perficitur habitu scientiæ. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus, & dispositio; & habitus dicitur scientiæ, & virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Præterea. Omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quæ est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid: non enim scientiæ speculativæ propter utilitatem quæruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I. Metaph. (com. II.) Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

5. Præterea. Actus virtutis est merito-

rius. Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo *scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*, ut dicit Iacobus IV. 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

Sed contra. Fides est in intellectu speculativo, cum sit eius obiectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subiectum virtutis.

Præterea. Verum, & bonum sunt æque nobilia: nam se invicem circumeunt: nam verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum, & utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo & in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum, eo quod uniuscuiusque virtus est, ut Philosophus dicit (II. Ethic. cap. VI. in princ.) quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit; sicut virtus equi quæ facit equum esse bonum, & bene ire, & bene ferre sessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter; alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitivæ partis: nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum, unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinati materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni: unde & possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.

Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus, quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute & secundum se, prout præcedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istæ duæ potentiæ, scilicet intellectus, & voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico, vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem: & hoc modo intellectus, scientia, & sapientia sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens, vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum, non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus prædicti: non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens: unde & ipsa veri consideratio non est scientia, inquantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici: unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat, & possit. Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo, vel practico, secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis, inquantum per eos homo efficitur non solum potens, vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide, & prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate, quod ex actu patet: homo enim habens quæ sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum, nisi quia vult, sicut Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioan.) quod credere non potest homo nisi volens: ita & similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis, sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit, sicut & in determinatum medium a ratione, concupiscibilis per temperantiam tendit; prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est (art. præced.) non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiæ, sed solum finis, obiectum autem ipsa perquirit: præsupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum & perficiatur, & conservetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes, diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; & hoc quidem per accidens, cum

cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, & aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia, & sapientia, & ars: non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti, sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; & sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes, tamen perfectius & magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis, licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus, aut perfectiores.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio; non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum: non enim consideratio de agendis, vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere, vel facere: & sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici, quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus intellectus practici ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout praesupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter, ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae: unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum, & auditum, aut est bene videns, & audiens. Et sic patet qnod ex eo quod homo habet scienriam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens: & similiter est de arte, & de aliis huiusmodi habitibus.

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, & tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra (in corp. art.) dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se, ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas antem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit: unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici forsasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.

Ad quintum dicendum, quod per actum scientiae, aut alicuius talis habitus potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum, ut dictum est (in corp. art.) Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens: & ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod Philosophus dicit (VI. Eth. cap. v.) quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens, licet e contrario sit in scientia, & arte. Nam grammaticus qui involuntarie solecizat, apparet esse minus sciens grammaticam.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes insint nobis a natura.

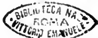
1. 2. *quaest.* LXIII. *art.* 1. & 2. 2. *quaest.* CVIII. *art.* 2.

Octavo quaeritur, utrum virtutes insint nobis a natura. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus III. Lib. (orthod. Fidei cap. XIV.) *Naturales sunt virtutes, & naturaliter, & aequaliter insunt nobis.*

2. Praeterea. Matth. IV. super illud, *Circuibat Iesus docens &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Docet naturales iustitias, scilicet „ castitatem, iustitiam, humilitatem, qua- „ les naturaliter habet homo. “

3. Praeterea. Rom. II. dicitur, quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; & ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Praeterea. Antonius dicit in sermone ad



ad monachos: *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, & virtus est*. Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

5. Præterea. Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura, & eadem ratione aliæ virtutes.

6. Præterea. Ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, & velle, & nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in I. de libero arbitrio (cap. VI.) Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit super Genes. ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura. Sed contra est quod Damascenus dicit in III. Lib. (cap. XIV.) *Manentes in eo quod secundum naturam in virtute sumus, declinantes autem ab eo quod est secundum naturam ex virtute, ad id quod est præter naturam, devenimus, & in malitia sumus*. Ex quo patet quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectæ virtutis. Ergo & perfectio virtutis est a natura.

8. Præterea. Virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, & partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura, videtur quod totaliter sit a natura.

9. Præterea. Homo dignior est, & perfectior aliis creaturis irrationabilibus. Sed aliæ creaturæ sufficienter habent a natura ea quæ pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quædam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis & diversis; natura autem ordinatur ad unum. Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut & naturæ: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Præterea. Virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturæ esse ad id quod est virtutis.

12. Præterea. Peccatum est privatio modi, speciei, & ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie, & ordine. Sed modus, species, & ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Præterea. Pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo & in parte appetitiva, & affectiva, quæ est subjectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; & ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Præterea. Naturale est cuius principium est intra, sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Præterea. Cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale: dicit enim quædam Glossa Hebr. I. quod voluit Deus inseminare omni animæ initia sapientiæ, & intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Præterea. Contraria sunt eiusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis: dicitur enim Sap. XII. 10. (a) *Erat enim naturalis malitia eius*: & Ephes. II. 3. dicitur: *Eramus natura filii iræ*. Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

17. Præterea. Naturale est quod vires inferiores rationi subdantur: dicit enim Philosophus in III. de Anima (cap. XIII. parum a princ.) quod appetitus superior, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivæ, sicut sphæra superior movet inferiorem sphæram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo huiusmodi virtutes sunt naturales.

18. Præterea. Ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, & etiam motus cælestium corporum: nam principium activum cælestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest

(a) Vulgata: *Quoniam nequam erat natio eorum, & naturalis malitia ipsorum*.

est homini aptitudo naturalis: dicit enim Philosophus in II. Ethic. (in princ.) *Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine*. Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Praeterea. Illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. XIII. parum a princ.) quidam confestim a nativitate videntur esse fortes, & temperati, & secundum alias virtutes dispositi: & Iob XXXI. 18. *Ab infantia crevit mecum miseratio, & de utero egressa est mecum*. Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Praeterea. Natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.

Sed contra. Naturalia per peccatum non amittuntur: unde Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod data naturalia in daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

Praeterea. Ea quae insunt naturaliter, & ea quae sunt a natura, neque assuescimus, neque dissuescimus. Sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere, & dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

Praeterea. Ea quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

Praeterea. Naturalibus neque meremur, neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut & vitiis demeremur. Ergo virtutes, & vitia non sunt naturalia.

Respondeo dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum, & virtutum. Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeexistere in materia secundum actum, latenter autem, & quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae (I. Phys. com. XXXVII. a med.) qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato (I. Metaph. com. VI.) vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; & quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis media (II. de gener. animal. cap. III. XVIII. & XIX.) quae ponit, quod formae praeexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam & circa scientias, & virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae, & virtutes insunt nobis a natura, & quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae, & virtutis: & hoc videtur Plato posuisse (ex I. Metaph. com. VI.) qui posuit scientias, & virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediebatur ab earum usu per unionem ad corpus: quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, & exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiae, & virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiae agentis, ad cuius influentiam recipiendam homo disponitur per studium, & exercitium. Tertia est opinio media, quod scientia, & virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est: quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium, ita circa adeptionem scientiae, & virtutis studio, & exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis & formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum, sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam, & activam simul, sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem: quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem, partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, & partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet, scilicet intellectus, voluntas, & appetitus inferior, qui in concupiscibilem, & irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo & susceptibilitatem virtutis, & principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; & intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu: quorum quaedam statim a principio naturaliter

raliter homini innotefcunt abfque ftudio, & inquifitione; & huiufmodi funt principia prima, non folum in fpeculativis, ut Omne totum eft maius fua parte, & fimilia, fed etiam in operativis, ut Malum effe fugiendum, & huiufmodi: hæc autem naturaliter nota, funt principia totius cognitionis fequentis, quæ per ftudium acquiritur, five fit practica, five fit fpeculativa. Similiter autem circa voluntatem manifeftum eft quod eft aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis: ergo inclinatio voluntatis eft quoddam principium activum refpectu omnis difpofitionis, quæ per exercitium in parte effectiva acquiritur. Manifeftum autem eft quod ipfa voluntas, inquantum eft potentia ad utrumlibet fe habens, in his quæ funt ad finem, eft fufceptiva habitualis inclinationis in hæc vel in illa. Irafcibilis autem, & concupifcibilis naturaliter funt obaudibiles rationi: unde naturaliter funt fufceptivæ virtutis, quæ in eis perficitur, fecundum quod difponuntur ad bonum rationis fequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum confequuntur naturam fpeciei humanæ, unde & omnibus funt communes. Eft autem aliqua inchoatio virtutis quæ confequitur naturam individui, fecundum quod aliquis homo ex naturali complexione, vel cælefti impreffione inclinatur ad actum alicuius virtutis: & hæc quidem inclinatio eft quædam virtutis inchoatio, non tamen eft virtus perfecta: quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis, unde & in definitione virtutis ponitur, quod eft electiva medii fecundum rationem rectam. Si enim aliquis abfque rationis difcretione inclinationem huiufmodi fequeretur, frequenter peccaret. Et ficut hæc virtutis inchoatio abfque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmiffarum. Nam ex univerfalibus principiis in fpecialia pervenitur per inquifitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quæ funt convenientia illi fini. Ipfa etiam ratio imperando irafcibilem, & concupifcibilem facit fibi effe fubiectas. Unde manifeftum eft quod ad confummationem virtutis requiritur opus rationis, five virtus fit in intellectu, five fit in voluntate, five in irafcibili, & concupifcibili. Hæc tamen eft confummatio, quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quæ eft in fuperiori; ficut ad virtutem quæ eft in voluntate, aptus redditur homo & per inchoationem virtutis quæ eft in voluntate, & per eam quæ eft in intellectu. Ad virtutem vero quæ eft in irafcibili, & concupifcibili, per inchoationem virtutis quæ eft in eis, & per eam quæ eft in fuperioribus; fed non e converfo. Unde etiam manifeftum eft, quod ratio, quæ eft fuperior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod eft ratio, (a) contra principium operativum quod eft natura, ut patet in II. Phyf. (com. xlix.) eo quod rationalis poteftas eft ad oppofita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifeftum eft quod perfectio virtutis non eft a natura, fed a ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales, quantum ad naturales inchoationes virtutum, quæ infunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

Et fimiliter dicendum ad fecundum, tertium, quartum, & quintum.

Ad fextum dicendum, quod poffe bonum fimpliciter ineft nobis a natura, eo quod potentiæ funt naturales; velle autem, & fcire eft nobis aliquo modo a natura, fcilicet fecundum quamdam inchoationem in univerfali; fed hoc non fufficit ad virtutem; requiritur autem ad bonam operationem, quæ eft effectus virtutis, quod homo prompte, & infallibiliter ut in pluribus bonum attingat: quod non poteft aliquis facere fine habitu virtutis; ficut etiam manifeftum eft quod aliquis in univerfali fcit opus artis facere, ut puta argumentari, vel fecare, aut aliquid huiufmodi facere; fed ad hoc quod prompte, & fine errore faciat, requiritur quod habeat artem: & fimiliter eft in virtute.

Ad feptimum dicendum, quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam; fed ad hoc quod hoc prompte faciat, & infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

Ad octavum dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura effe, eo quod aliqua pars eius fit a natura, & aliqua non; fed quia fecundum aliquem modum effendi imperfectum eft a natura, fcilicet fecundum potentiam, & aptitudinem.

Ad

(a) *Al.* a principio operativo.

Ad nonum dicendum, quod Deus est per per se perfectus in bonitate: unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores, & ei propinquæ, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quæ autem creaturæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis, licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

Ad decimum dicendum, quod ad ea quæ sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis; sed ad ea quæ sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura: quia dispositio naturalis quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis; puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quæ est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem; quæ consistit in refrenando passiones irascibilis: unde videmus quod animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum; homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem: & ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi, in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Quia quod est mediocre uni, est parum, vel multum alteri.

Ad duodecimum dicendum, quod modus, species, & ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in Lib. de natura boni (cap. III.) unde modus, species, & ordo, in quibus consistit bonum naturæ, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei, & ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis: & ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium, & præcipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, inquantum bonum intellectum est obiectum voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio, tamen hoc principium non agit per modum naturæ: & ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

Ad decimumsextum dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, inquantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii iræ propter peccatum originale, quod est peccatum naturæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subiicibiles rationi, non autem quod sint secundum habitum subiectæ.

Ad decimumoctavum dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturæ; sicut generans in elementis, & motor corporum cælestium: sic autem non est in proposito: unde ratio non sequitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes, & temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad vicesimum dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis: licet enim non det omnia quæ sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, & quæ ei deserviunt.

ARTICULUS IX.

Utrum virtutes acquirantur ex actibus.

NOno quæritur, utrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus (ut II. Sent. dist. XVIII. refertur ex Lib. VI. cont. Iulianum cap. VI.) quod virtus est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis (*a*). Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Præterea. Augustinus dicit super illud Apostoli [Rom. XIV. 23.] *Omne quod non est ex fide peccatum est:* „ Omnium infidelium vita peccatum est, & nihil est bonum sine summo bono: ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. “ Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. II. 8. *Gratia estis salvati per fidem, & non ex vobis: ne quis glorietur: Dei enim donum est*. Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Præterea. Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a Domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Præterea. Continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. I.) Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere: dicitur enim Sapient. VIII. 21. (*b*) *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det*. Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

5. Præterea. Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum: non enim potest esse homo simul vitiosus, & virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia: non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Præterea. Per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas, virtutis est præmium, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. IX.) Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam æternam, quæ est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra Apostolum Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita æterna*.

7. Præterea. Virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum Lib. de libero arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacob. I. 17. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum*. Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

8. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. de lib. arbit. (Lib. I. cap. XIX. & I. Retract. cap. IX. a med.) nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quædam forma animæ. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Præterea. Sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiæ, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, & non sufficiunt ad hoc actus proprii.

10. Præterea. Acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem, vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Præterea. Si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur, aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum, quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II. Ethic. (cap. IV. & Lib. V. cap. VI.) similiter etiam nec ex multis, quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Præterea. Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Præterea. Si virtus causatur ex actibus nostris, aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis, quia illi magis

(a) *Forte addendum* sine nobis. (b) Vulgata: *Et ut scivi, quoniam aliter non possum &c.*

magis destruunt virtutem: similiter nec ex vitruosis, quia illi præsupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed diceretur, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. Sed contra. Nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus præcedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

15. Præterea. Virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I. cæli & mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, & non ex operibus acquisita.

16. Præterea. Ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) virtus est quæ bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, & non ex actibus acquisita.

17. Præterea. Ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

18. Præterea. Omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, & non ab actibus.

19. Præterea. Secundum Apostolum II. Corinth. XII. 9. *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virrus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Præterea. Cum virtus sit qualitas, mutatio quæ est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animæ sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII. Physic. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem, & alterationem, sequetur quod virtus sit in parte sensitiva; quod est contra Augustinum, qui dicit (loc. cit. in arg. 1.) quod est bona qualitas mentis.

21. Præterea. Per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X. Ethic. (cap. VIII.) Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III. Ethic. (cap. V. a med.) Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis cælestis. Ergo est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Præterea. Ea quæ sunt naturalia, neque assuescimus, neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut & ad virtutes. Ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

Sed contra. Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

Præterea. Secundum Philosophum in II. Ethic. operationes sunt causæ eius quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

Præterea. Ex contrariis sunt generationes, & corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

Respondeo dicendum, quod cum virtus sit ultimum potentiæ ad quod qualibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam, manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem, unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem, oportet quod per virtutem propriam unaquæque res sit bona, & bene operetur. Bonum autem proprium uniuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversæ perfectiones: unde & bonum hominis est aliud a bono equi, & a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis, inquantum est homo, & inquantum est civis: nam bonum hominis, inquantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, & inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis, nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis; bonum autem hominis, inquantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: & propter hoc Philosophus dicit III. Politic. quod non est eadem virtus hominis, inquantum est bonus, & hominis, inquantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenæ civitatis, sed est particeps civitatis cælestis Hierusalem, cuius rector est Dominus, & cives Angeli, & Sancti omnes, sive regnent in gloria, & quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, se-

D 2 cun-

cundum illud Apostoli Ephes. 11. 19. *Estis cives Sanctorum*, *& domestici Dei &c.* Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illæ quæ sunt hominis, inquantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia: unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quæ sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenæ civitatis particeps, non excedunt facultatem humanæ naturæ, unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, & ex actibus propriis: quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam, si hæc aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere, sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis, sicut aer recipit lumen a Sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium, & passivum simul, tunc per actum proprium potest ad illam pervenire, sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis propter virtutem naturalem activam quæ inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in præcedenti quæstione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa, & passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem, & concupiscibilem, quæ natæ sunt obedire rationi: unde etiam manifestum est quod quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsum reducere in actum, sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili, & concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus quæ est in parte intellectiva, & quæ est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, & cuiuslibet cognoscitivæ virtutis, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili: unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu, vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in quadam inclinatione ad appetibile: unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam: & ideo est ad unum secundum exigentiam formæ; qua remanente talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci: & propter hoc res naturales neque assuescunt aliquid, neque dissuescunt: quantumcumque enim lapis sursum feratur, numquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quæ sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum: & hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem: & cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, & firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quædam forma per modum naturæ tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in via appetitiva, per quam inclinatur in unum, quod consuevit: & ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde si recte consideretur, virtus appetitivæ partis nihil est aliud quam quædam dispositio, sive forma sigillata, & impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis: unde & in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim Philosophus II. Ethic. (cap. VI.) quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad æternam beatitudinem.

Et sic dicendum ad secundum, tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia & ea quæ natu-

naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus, & vitiosus: quia unus actus potentia neque habitum vitii, neque habitum virtutis acquisitæ tollit; & non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis, & alia peccata quæ virtutibus infusis opponuntur.

Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem cælestem; sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectæ virtutis, de qua Aristoteles tractat in X. Metaphysic.

Ad septimum dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare; sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum, & aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes; ita scilicet quod una pars eius sit formans, & alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, & alia mota, ut dicitur VIII. Phys. (com. xxviii. & xxx.) Sic autem est in generatione virtutis, ut ostensum est (in corp. art.)

Ad nonum dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quæ est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem, & disciplinam, quæ est ab alio: qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut & aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

Ad decimum dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activæ, & passivæ: & licet a virtutibus, inquantum activæ, fiat emissio, & in eis nihil recipiatur; tamen passivis, inquantum passivæ, competit acquirere aliquid per receptionem: unde in potentia quæ est tantum activa, ut in intellectu agente, non requiritur aliquis habitus per actionem.

Ad undecimum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam: & ideo videmus in intellectualibus quod per unam demonstrationem, quæ est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum, sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde & in agibilibus, quia operationes animæ non sunt efficaces, sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia, & probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures: & licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt, quia primus actus facit aliquam dispositionem, & secundus actus inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit, & tertius adhuc amplius; & sic ultimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quæ sequitur formam quæ est principium essentiale: unde illa definitio non est ad propositum.

Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis, & quodammodo non virtuosis. Actus enim præcedentes virtutem sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia, & iusta, non autem quantum ad modum agendi, quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione, & delectabiliter absque difficultate.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtus non sit nisi quædam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem præcedit, potest causare virtutem, inquantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter & expedite id quod est ex imperio rationis, consequatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiæ, non quia semper sit aliquid de essentia potentiæ, sed quia inclinat ad id quod ultimo potentia potest.

Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad

hoc

hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum, sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter, requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas, vel turpitudo. Simpliciter autem & totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis; & ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter: & propter hoc virtus appetitivæ partis secundum quam voluntas fit bona, est quæ simpliciter bonum facit habentem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus, neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusæ, non tamen ita quod ei det esse specificum, sed inquantum per eam informatur aliqualiter actus eius: unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiæ.

Ad decimumnonum dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati: est etiam materia alicuius virtutis, scilicet patientiæ, & etiam caritatis, inquantum aliquis infirmitati proximi subvenit: & naturaliter est signum virtutis, quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

Ad vicesimum dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem: unde cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari, secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animæ in qua sunt animæ passiones, pertinent ad virtutem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem, quæ est in parte intellectiva; & sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis cælestis, eum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore: vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quæ est in parte sensitiva: quæ quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis cælestis. Tamen quia hæc pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum: nam secundum hanc dispositionem quæ est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium, vel virtutem &c.

ARTICULUS X.

Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione.

1. 2. *quæst.* lxi. *art.* 2. & III. *Sent. dist.* xxxiii. *quæst.* 1. *art.* 2.

Decimo quæritur, utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non. Quia in VII. Physic. (com. xviii.) dicitur: *Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem*. Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Hæc autem est quæ per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitæ æternæ, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. Sed contra. Natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia: non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Præterea. Semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua ratione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo: ut enim dicitur in Glossa super illud Hebr. 1. *Cum sit splendor gloriæ*, „ Deus inseminavit omni animæ initia intellectus, & „ sapientiæ. " Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum (*a*) autem ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere

(a) Al. enim.

cere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitæ æternæ.

4. Præterea. Virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitæ æternæ, inquantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitæ potest esse meritorius vitæ æternæ, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitæ æternæ non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Præterea. Radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam æternam, videtur quod sola caritas sufficeret; & ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

6. Præterea. Virtutes morales necessariæ sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquæ virtutes infusæ morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Præterea. Id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturæ. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, & quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quæ a Deo esset in nobis, & alia acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, & temperantia infusa. Duæ autem formæ quæ sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Præterea. Species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiæ infusæ, & acquisitæ. Ergo & virtutes specie eædem. Probatio mediæ. Quæcumque conveniunt in materia, & forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiæ infusæ, & acquisitæ conveniunt in materia, uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiæ infusæ, & actus temperantiæ acquisitæ sunt eiusdem speciei.

9. Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium, & ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus. Sed contra. Secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; & ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiorem.

10. Præterea. Nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri, vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus (a) intemperantiæ movetur ab habitu avaritiæ, cum quis (b) mœchatur ut furetur, ab habitu autem crudelitatis, cum quis mœchatur, ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus mœchatur, ut furetur, alter vero occidit, ut furetur. Sed temperantia, vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitæ æternæ, nisi inquantum imperatur a virtute quæ ultimum finem habet pro obiecto. Ergo ex hoc non (c) consequitur speciem; & ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitæ æternæ.

11. Præterea. Virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit enim Augustinus (Lib. VI. contra Iulianum cap. VII. & concione III. in Psal. CXVIII.) quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia, & fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III. Ethic. (cap. X.) Ergo virtutes morales non sunt infusæ.

12. Præterea. Contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, numquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Præterea. Homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia, & actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam, & actum, ut patet in III. Physic. Cum ergo poten-

(a) *Al.* temperantiæ. (b) *Al.* movetur. (c) *Al.* sequitur.

potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione fit.

14. Præterea. Si virtutes infunduntur, oportet quod simul infundantur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu, tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium: adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuoli, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. IX.) Ergo videtur quod virtutes non fint nobis ex infusione gratiæ.

15. Præterea. Dicit Philosophus II. Ethic. (cap. III. in princ.) quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur (*a*) ea quæ sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum: non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiæ.

16. Præterea. Ponamus, quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata, & infunditur gratia. Per unum (*b*) autem actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Præterea. Ex eodem generatur virtus, & corrumpitur, ut dicitur II. Ethic. (cap. II. III. & IV.) Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; & ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

18. Præterea. Idem videtur esse mos, & consuetudo. Ergo & eadem est virtus moralis, & consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine, causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, & non ex infusione gratiæ.

19. Præterea. Si aliquæ virtutes sunt infusæ, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo & ex actibus virtutum infusarum, si aliquæ sunt tales. Sed, sicut dicitur II. Ethic. (cap. I. II. & IV.) quales sunt habitus, tales actus reddunt; & quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duæ formæ eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquæ virtutes infusæ.

Sed contra. Lucæ ult. 49. dicitur: *Sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto*.

Præterea. Sap. VIII. 7. de divina sapientia dicitur, quod *sobrietatem, & iustitiam docet &c.* Docet autem spiritus sapientiæ virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusæ a Deo.

Præterea. Actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiæ.

Respondeo dicendum, quod præter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus (II. Ethic. cap. VI.) est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod & virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis, inquantum est homo, & aliud, inquantum civis. Et manifestum est quod aliquæ operationes possent esse convenientes homini, inquantum est homo, quæ non essent convenientes ei, secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in III. Politic. (cap. III.) quod alia est virtus quæ facit hominem bonum, & alia quæ facit civem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum: unum quidem quod est proportionatum suæ naturæ; aliud autem quod suæ naturæ facultatem excedit. Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis: unde videmus quod perfectiones, & formæ quæ causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiæ enim passivæ naturali proportionatur virtus

(a) *Al.* in ea. (b) *Al.* enim.

tus activa naturalis. Sed perfectiones, & formæ quæ proveniunt ab agente supernaturali infinitæ virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis: unde anima rationalis, quæ immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suæ materiæ, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere & includere ipsam, sed remanet aliqua virtus eius & operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei, ita & ultimam suam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, & in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quomodo moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit illud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quæ Deus est. Oportet igitur quod sicut prima perfectio hominis, quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis, ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius humanæ naturæ. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, & ea quæ sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata, necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quæ excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ, & potentiæ eius, scilicet intellectus, & voluntas, quæ sunt principia operationum hominis, inquantum huiusmodi: nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum, per quæ in aliis dirigeretur, & nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum, sicut in præcedenti quæstione (art. 8. & 9.) dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, & deinde fides, spes, & caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quæ se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem, & caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra (art. præc.) dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter: uno modo secundum nutritivam, & sensitivam, quæ quidem perfectio non excedit capacitatem materiæ corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quæ naturalem, & corporalem excedit; & secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid: ita & quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suæ naturæ, alio modo secundum quamdam super. naturalem perfectionem; & sic dicitur homo perfectus esse simpliciter, primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini: una quæ respondet primæ perfectioni, quæ non est completa virtus; alia quæ respondet suæ perfectioni ultimæ, & hæc est vera & perfecta hominis virtus.

Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem: unde respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa; respectu autem eorum quæ facultatem naturæ excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis; semina autem virtutum animæ humanæ naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei: unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine caritate; cum caritate autem simul infunduntur aliæ virtutes: unde actus virtutis acquisitæ

quifitæ non poteft effe meritorius, nifi mediante virtute infufa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem nun facit actum ordinatum ad finem fuperiorem, nifi mediante virtute fuperiori; ficut fortitudo, quæ eft virtus hominis, qua homo non ordinat actum fuum ad bonum politicum, nifi mediante fortitudine quæ eft virtus hominis inquantum eft eivis.

Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio, & bonitas impediri poteft per impedimentum unius agentium, etiam fi aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex fit perfectus, non faciet operationem perfectam, fi inftrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri pee virtutem, hoc confiderandum eft, quod actio fuperioris potentiæ non dependet ab inferiori potentia, fed actio inferioris dependet a fuperiori: & ideo ad hoc quod actus inferiorum virium fint perfecti, fcilicet irafcibilis, & concupifcibilis, requiritue quod non folum intellectus fit ordinatus in finem ultimum pee fidem, & voluntas per caritatem, fed etiam quod inferiores vires, fcilicet irafcibilis, & concupifcilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus fint boni, & ordinabiles in finem ultimum.

Unde etiam patet folutio ad fextum.

Ad feptimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, poteft etiam eamdem fpecie Deus operari per feipfum fine operatione naturæ: & fecundum hoc fanitas quæ a Deo miraculofe perficitue, eft eiufdem fpeciei cum fanitate quam facit natura. Unde non fequitur quod omnem formam quam Deus poteft facere, poffit etiam natura perficere: unde non oportet quod virtus infufa, quæ eft immediate a Deo, fit eiufdem fpecici eum virtute acquifita.

Ad octavum dicendum, quod temperantia infufa, & aequifita conveniunt in materia, utraque enim eft circa delectabilia tactus; fed non conveniunt in forma effectus, vel actus: licet enim utraque quærat mediom, tamen alia ratione requirit medium temperantia infufa quam temperantia acquifita: nam temperantia infufa exquitit medium fecundum rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperautia autem acquifita accipit medium fecundum inferiores rationes, in ordine ad bonum præfentis vitæ.

Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat fpeciem in moralibus, nifi quatenus in fine proximo eft debita proportio ad ultimum finem: oportet enim ea quæ funt ad finem, effe proportionata fini. Et hoc etiam bonitas confilii requirit, ut quis convenienti medio finem fortiatur, ut patet per Philofophum VI. Metaph. (VI. Topic. cap. IX.)

Ad decimum dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem fpeciem moralem formaliter loquendo de ipfo actu: unde cum quis fornicatur, ut furetur, actus ifte licet materialiter fit intemperantiæ, tamen formaliter eft avaritiæ. Sed licet actus intemperantiæ accipiat aliqualiter fpeciem, prout imperatue ab avaritia, non tamen ex hoc intemperantia fpeciem accipit fecundum quod actus eft ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiæ, vel fortitudinis imperantue a caritate ordinante eos in ultimum finem, ipfi quidem actus formaliter fpeciem fortiuntur, nam formalitee loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc fequeretur quod temperantia, vel fortitudo fpeciem fortiantur. Non igitur temperantia, & fortitudo infufæ differunt fpecie ab acquifitis ex hoc quod imperatue a caritate earum actus, fed ex hoc quod earum actus fecundum eam rationem funt in medio conftituti, prout ordinabiles ad ultimum finem, qui eft caritatis obiectum.

Ad undecimum dicendum, quod temperantia infufa eft in irafcibili. Irafcibilis autem, & concupifcibilis fic accipiunt nomen tationis, vel rationalis, inquantum participant aliqualiter ratione, inquantum obediunt ei. Illa ergo fecundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum fit quod Auguftinus dicit (loco citato in arg. & refertur II. Senten. dift. XXVIII.) quod virtus infufa eft bona qualitas mentis.

Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis eft (*a*) per hoe quod ad inferiora reducitue; fed virtus eius eft per hoc quod in fuperiora elevatur: & ideo vitium non poteft effe ex infufione, fed folum virtus.

Ad decimumtettium dicendum, quod quando aliquod paffivum natum eft confequi

(a) Al. per hoc quod in fuperiora elevatur, *intermediis omiffis*.

qui diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam, & ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia, & ordo potentiarum passivarum in passivo, quia potentiæ passivæ respondet potentia activa; sicut patet quod aqua, vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne, & aliam secundum quam nata est moveri a corpore cælesti, & ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua, vel terra potest aliquid fieri virtute corporis cælestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis: & secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quædam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur & in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; & hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; & sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose: quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem, de qua dicit Apostolus Gal. v. 17. quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid prævalet in hoc virtus acquisita, & quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita prævalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur: & hoc habet ex causa sua, quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere: ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed prævalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi (a) famulentur, nullo tamen modo dominentur: virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati, & facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut & aliæ inclinationes naturales deficiunt in minori parte: unde Apostolus Roman. VII. 5. *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, & non in vetustate litteræ*.

Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis: quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari, nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quæ sentiuntur, sicut Philosophus dicit III. Ethicorum (cap. VI.) quod forti sufficit sine tristitia operari.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere: unde non est inconveniens, quod per actus corrumpatur, quia per indispositionem materiæ tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more, secundum quod mos significat consuetudinem appetitivæ virtutis: secundum hoc enim virtutes infusæ possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisitæ aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

E 2 A R-

(a) *Forte* remaneant.

ARTICULUS XI.

Utrum virtus infusa augeatur.

UNdecimo quæritur, utrum virtus infusa augeatur. Et videtur quod non. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Præterea. Virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima, & invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam: ergo nec secundum essentiam augeatur.

3. Præterea. Quod augetur, movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur, vel generatur. Sed generatio, & corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur, vel generatur.

4. Præterea. Essentialia non augentur, nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Præterea. Contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem, & diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur: quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem, & alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia æquipollerent uni peccato mortali: neque etiam minuitur per peccatum mortale, quia mortale peccatum tollit caritatem, & alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Præterea. Simile simili augetur, ut dicitur in II. de Anima (cap. XXXVIII.) Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit maius, sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Præterea. I. de generatione (com. XXXI.) dicitur, quod augmentum est præexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur, & sic erit magis composita, & magis recedens a divina similitudine, & per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Præterea. Omne quod augetur, movetur: omne quod movetur, est corpus: virtus non est corpus. Ergo non augetur.

9. Preterea. Cuius causa est invariabilis, & ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusæ, quæ est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis: ergo non recipit magis & minus; & ita non augetur.

10. Præterea. Virtus est in genere habitus, sicut & scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut & scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Præterea. Si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quæ est motus in qualitate. Alteratio autem secundum Philosophum VII. Phys. (text XX.) non est in anima nisi secundum partem sensitivam, in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Præterea. Si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per aliquem eius influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novæ virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Præterea. Habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus, si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur, cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Præterea. Omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Præterea. Illud cuius ratio in superlativo

lativo consistit, non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit: est enim virtus ultimum potentiæ. Ergo virtus non potest augeri.

16. Præterea. Omne illud cuius ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione, & remissione, sicut forma substantialis, & numerus, & figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili: est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur, neque remittitur.

17. Præterea. Nullum infinitum potest augeri, quia infinito non est aliquid maius. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Præterea. Nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam: dicitur enim VII. Physic. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

Sed contra est quod dicitur I. Petr. II. 2. *Sicut modo geniti infantes rationabiles, & sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*. Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

Præterea. Augustinus dicit (tract. v. in Ioan.) quod caritas augetur, ut aucta mereatur & perfici.

Respondeo dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur: quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formæ per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi: unde aliqui modum loquendi sequentes sic de eis iudicant ac si essent substantiæ. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. AEstimaverunt enim quod formis competeret figura, sicut competit substantiis: & ideo non invenientes ex quo formæ generentur, posuerunt eas vel creari, vel praexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formæ, sed subiecti per formam; ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formæ, sed subiecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita & forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit, dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum. Sic autem & circa augmentum qualitatum accidit, de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates, & formæ substantiæ essent. Substantia autem augeri dicitur, inquantum ipsa est subiectum motus, quo pervenitur de minori quantitate in maiorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiæ fit per additionem substantiæ ad substantiam, quidam æstimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quælibet virtus infusa augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem; quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi præintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subiecti. Formæ enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subiectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subiectum addatur subiecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subiecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat Philosophus in IV. Physicorum. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit, sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima, vel pars animæ, impossibile est etiam hoc fingere. Unde quidam alii dixerunt, caritatem, & alias virtutes infusas non augeri essentialiter, sed quod dicuntur augeri, vel inquantum radicantur fortius in subiecto, vel inquantum ferventius, vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quædam substantia habens per se esse absque substantia: unde & Magister Sententiarum (Lib. I. Sent. dist. XVII.) æstimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii æstimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri quam subiectum magis participare qualitatem: non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qua-

qualitatem, vehementius operatur: quia unumquodque agit inquantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subiecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquae qualitates, & formae augeri dicuntur, & quae sunt quae augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I. Periher. (in princ.) sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus, ut dicit Philosophus X. Metaphys. Et similiter quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem, inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem: & inde est quod sicut corpus quod movetur, ad quantitatem perfectam dicitur augeri, & ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem, & ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas, ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse maius, quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est: unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae, ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formae, eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem: unde binarius, aut trinarius non dicitur secundum magis & minus, & per consequens non invenitur magis & minus neque in quantitatibus quae denominantur a numeris, puta bicubitum, vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare, & quadratum; & in proportionibus, puta duplum, & triplum. Alio modo ex comparatione formae ad subiectum, quia inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem, vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res: & propter hoc Philosophus VIII. Metaphys. (com. x.) assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis, & minus: non enim dicitur albedo magis & minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, nec intenduntur, nec remittuntur: non enim dicitur albedo magis & minus, sed album. Neutra autem istarum causarum est in caritate, & in aliis virtutibus infusis, quare non intendantur, & remittantur: quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri, neque dant esse substantiale subiecto, sicut formae substantiales: & ideo intenduntur, & remittuntur, inquantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas: unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus, per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis, & virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam: homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem, quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in caritate, & aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita & quantitas, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad secundum dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subiectum; potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus & minus eam participat.

Ad tertium dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non.

non esse; & sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse, & non esse, qui est generatio, & corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhærens essentiæ; sicut dicimus corpus essentialiter moveri, quando movetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transfertur; sicut etiam & aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum, & imperfectum, vel magis subiectum secundum eam, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad quartum dicendum, quod id quod prædicatur essentialiter de caritate, non prædicatur de ea secundum magis & minus: non enim dicitur magis vel minus virtus; sed maior caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non prædicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis & minus, ut dicatur subiectum habens magis caritatis vel minus, & quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

Ad sextum dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiæ quantæ. Sic autem caritas non augetur ut dictum est (in corp. art.)

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur augeri, vel moveri, non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam movetur, & augetur.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res: non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in Lib. Physic. Et hoc præcipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus, & formis est communis ratio magnitudinis, quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquæ tamen qualitates præter istam magnitudinem, seu quantitatem quæ competit eis per se, habent aliam magnitudinem, vel quantitatem quæ competit eis per accidens; & hoc dupliciter. Uno modo ratione subiecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum: unde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut & dicitur aliquis maius album: non enim aliter prædicantur ea quæ pertinent ad hoc augmentum, de albedine, & de subiecto, ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis, & augmenti non competit qualitatibus animæ, scilicet scientiis, & virtutibus. Alio modo quantitas, & augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit; & hæc dicitur quantitas virtutis, quæ magis dicitur propter quantitatem obiecti, vel continentiam, sicut dicitur magnæ virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam, sicut dicitue aliquis magnæ virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animæ, scilicet scientiis, & virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam & virtutem, quia de ratione scientiæ non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum: non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat: sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat: unde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensionem eius in subiecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est, quod eiusdem rationis est, quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, & quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet: unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

Ad undecimum dicendum, quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, & in sensibili parte animæ, sed prout alteratio, & passio dicitur secundum receptionem, & perfectionem; sicut sentire, & intelligere est quoddam pati & alterari: & sic distinguit Philosophus alterationem, & passionem in II. de Anima (com. lvii. & lviii.)

Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quæ præexistebat, perficiendo.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem vir-

tutum activarum in passivis, ut supra (in corp. art.) dictum est ; ita & potest eam augere.

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas, & aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive, & meritorie, ut dictum est (loc. cit.) nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis: non enim oportet quod habens caritatem semper operetur secundum totum posse caritatis : usus enim habituum subiacet voluntati.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiæ, quod est bene operari : unde Philosophus dicit VII. Physic. (com. XVII. & XVIII.) quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus ; & secundum hoc virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie, sicut ignis est specie subtilissimum corporum, & homo dignissima creaturarum ; & tamen unus homo est dignior altero.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subiecti, inquantum quærit medium : ad quod quærendum potest aliquis diversimode se habere, vel peius, vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile, habet enim aliquam latitudinem : sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II. Ethicor. (cap. VI.) & propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit: unde potest magis vel minus esse.

Ad decimumoctavum dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis : & ideo nihil prohibet quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

ARTICULUS XII.

Utrum virtutes inter se distinguantur.

1. 2. *quæst.* LXVII. *art.* 2.

DUodecimo quæritur de distinctione virtutum. Et videtur quod non recte virtutes distinguantur. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi, quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Præterea. Ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus, scilicet felicitas. Ergo & virtus, quæ est forma, per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Præterea. Formæ, & accidentia recipiunt numerum secundum materiam, vel subiectum. Subiectum autem virtutis est anima, vel potentia animæ. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una ; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animæ.

4. Præterea. Habitus distinguuntur per obiecta, sicut & potentiæ. Cum ergo virtutes sint quidam habitus, videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum, & potentiarum animæ; & sic virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ.

5. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, & non per potentias. Sed contra. Principiata distinguuntur secundum principia, & non e converso : quia ab eodem res habent esse, & unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Præterea. Virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturæ: est enim virtus, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent.) habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini

mini aliquis habitus virtutis: propter quod nec Philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Praeterea. Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides, & spes imperfectionem quamdam important: quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, ut dicitur I. Corinth. XIII. 10. Ergo fides, & spes non debent poni virtutes.

8. Praeterea. Ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum, & affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo praeter fidem, & caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Praeterea. Id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus: quia, ut dicit Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiae (cap. XV.) nihil aliud est virtus quam ordo amoris: ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Praeterea. In Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuuntur, ut sapientia, potentia, & huiusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae, quot sunt quae attribuuntur Deo.

11. Praeterea. Virtus theologica est cuius actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia, sicut sapientia quae contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quae colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicae.

12. Praeterea. Finis est ratio eorum quae sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Praeterea. Virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate, & in appetitiva parte: & sic videtur quod non sint aliquae virtutes intellectuales.

14. Praeterea. Prudentia est quaedam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Praeterea. Scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Praeterea. Id quod ponitur in definitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II. Ethic. (cap. VI. a med.) ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI. Ethic. (cap. V.) Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Praeterea. Sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita & ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus (*a*) in appetitiva parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia; & ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

18. Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium. Sed contra. Aristoteles dicit II. Ethic. quod ira semper est circa singularia; sed odium est etiam universalium: habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Praeterea. Unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum obiectum. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Praeterea. Ad virtutem sufficit cognitio, & operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo praeter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Praeterea. Sicut appetitivi habitus distin-

(*a*) *Al.* in opposita.

ſtinguuntur penes obiecta, ita & habitus cognoſcitivi. Sed de omnibus moralibus eſt unus habitus cognoſcitivus, vel ſcientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo & una tantum eſt in appetitu virtus moralis.

22. Præterea. Ea quæ conveniunt in forma, & differunt ſolum in materia, ſunt unum ſpecie. Sed omnes virtutes morales conveniunt ſecundum id quod eſt formale in eis, quia in omnibus eſt medium acceptum ſecundum rationem rectam; non autem differunt niſi penes materias. Ergo non differunt ſpecie, ſed numero tantum.

23. Præterea. Ea quæ differunt ſpecie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant ſe invicem: quia, ut Auguſtinus dicit (Lib. VI. de Trin. cap. IV) oportet quod iuſtitia ſit fortis, & temperata, & temperantia iuſta, & fortis, & ſic de aliis. Ergo virtutes non diſtinguuntur ad invicem.

24. Præterea. Virtutes theologicæ, & cardinales ſunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicæ. Ergo nec morales debent dici cardinales, quaſi principales.

25. Præterea. Tres ponuntur animæ partes, ſcilicet rationalis, iraſcibilis, & concupiſcibilis. Ergo ſi ſunt aliquæ virtutes principales, videtur quod ſint tres tantum.

26. Præterea. Aliæ virtutes videntur iſtis principaliores, ſicut eſt magnanimitas, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV. Ethic. (cap. II.) & humilitas, quæ eſt cuſtos virtutum: manſuetudo etiam videtur eſſe principalior quam fortitudo, cum ſit circa iram, a qua denominatur iraſcibilis: liberalitas, & magnificentia, quæ dant de ſuo, videntur eſſe principaliores quam iuſtitia, quæ reddit alteri debitum. Ergo iſtæ non ſunt virtutes cardinales, ſed magis aliæ.

27. Præterea. Pars non diſtinguitur a ſuo toto. Sed aliæ virtutes ponuntur a Tullio (in Lib. de invent.) partes iſtarum quatuor, ſcilicet prudentiæ, iuſtitiæ, fortitudinis, & temperantiæ. Ergo ſaltem aliæ virtutes morales non diſtinguuntur ab iſtis; & ſic videntur virtutes non recte diſtingui.

Sed contra eſt quod I. Corinth. XIII. 13. dicitur: *Nunc autem manent fides, ſpes, caritas tria hæc*: & Sap. VII. 7. *Sobrietatem, & prudentiam docet*, (a) *& iuſtitiam & virtutem.*

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque diverſificatur ſecundum ſpeciem ſecundum id quod eſt formale in ipſo. Formale autem in unoquoque eſt id quod eſt completivum definitionis eius: ultima enim differentia conſtituit ſpeciem, unde per eam differt definitum ſecundum ſpeciem ab aliis: & ſi ipſa ſit multiplicabilis formaliter ſecundum diverſas rationes, definitum in ſpecies diverſas dividitur ſecundum ipſius diverſitatem. Illud autem quod eſt completivum, & ultimum formale in definitione virtutis, eſt bonum: nam virtus univerſaliter accepta ſic definitur: *Virtus eſt, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, ut patet in Lib. Ethic. (II. cap. LXII. in princ.) unde & virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diverſificetur ſecundum ſpeciem, ſecundum quod bonum ratione diverſificatur. Cum autem homo ſit homo inquantum rationalis eſt, oportet hominis bonum eſſe eius quod eſt aliqualiter rationale. Rationalis autem pars ſive intellectiva comprehendit & cognitivam, & appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non ſolum appetitus, qui eſt in ipſa parte rationali, conſequens apprehenſionem intellectus, qui dicitur voluntas; ſed etiam appetitus qui eſt in parte ſenſitiva hominis, & dividitur per iraſcibilem, & concupiſcibilem. Nam etiam hic appetitus in homine ſequitur apprehenſionem rationis, inquantum imperio rationis obedit: unde & participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis eſt & bonum cognitivæ, & bonum appetitivæ partis. Non autem ſecundum eamdem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivæ parti attribuitur formaliter: ipſum enim bonum eſt appetitivæ partis obiectum: ſed intellectivæ parti attribuitur bonum non formaliter, ſed materialiter tantum. Nam cognoſcere verum, eſt quoddam bonum cognitivæ partis, licet ſub ratione boni non comparetur ad cognitivam, ſed magis ad appetitivam: nam ipſa cognitio veri eſt quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis eſſe virtutem quæ perficit partem cognoſcitivam ad cognoſcendum verum, & quæ perficit ratio-

(a) Al. *& veritatem.*

tionem appetitivam ad apprehendendum bonum: & propter hoc Philosophus in Lib. Ethic. (I. in fin.) distinguit virtutes intellectuales a moralibus: & intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum; morales autem quæ perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivæ quam intellectivæ, propter hoc nomen virtutis convenientius & magis proprie competit virtutibus appetitivæ partis quam virtutibus intellectivæ; licet virtutes intellectivæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI. Ethic. (cap. III. usque ad VII.) Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, & verum contingens: & iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur, si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione, si fiat notum ex alio, sicut fiunt notæ conclusiones per scientiam, vel sapientiam circa altissima: in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi, ea quæ sunt in nobis, quæ dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostræ, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem, quarum est prudentia; & ea quæ sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigitur aliquis, quorum rectam æstimationem passiones animæ non corrumpunt. Et ideo Philosophus ponit VI. Ethic. virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, & scientiam, & intellectum, prudentiam, & artem. Similiter etiam bonum appetitivæ partis non secundum eamdem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum in tripartita materia quæritur, scilicet in passionibus irascibilis, & in passionibus concupiscibilis, & in operationibus nostris, quæ sunt circa res exteriores quæ veniunt in usum nostrum, sicut est emptio, & venditio, locatio, & conductio, & huiusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet: unde si aliquæ passiones sunt, quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum, vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrenatione, & retractione; sicut patet de temperantia, quæ refrenat & compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit præcipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo, quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanæ vitæ: & ex hoc imponitur nomen iustitiæ, cuius est dirigere, & æqualitatem in huiusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivæ partis, quam appetitivæ est duplex; scilicet bonum quod est ultimus finis, & bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque: & ideo præter omnes virtutes prædictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quæ sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est: unde & theologicæ dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse & cognitum, & desideratum. Desiderium autem finis duo exigit, scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; & amorem finis, quia non desideratur nisi amatum: & ideo virtutes theologicæ sunt tres; scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; & caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum, theologicæ, intellectuales, & morales, & quodlibet genus sub se plures species habet

Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscuiusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ agunt per necessitatem naturæ, quia ea consequuntur finem una actione, & una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura, & diversa oportet quod ad finem suum perveniat: unde sunt ei necessariæ plures virtutes.

Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem: unde non oportet unitatem, vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subiectum, quod est anima, vel potentiæ eius, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequi-

quitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem est aliquid obiectum potentiae, & habitus: nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci, vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene, vel male, ut dicitur in Ethic. (Lib. II. cap. v. & vi.) & ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam: propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut Philosophus dicit I. Ethic. (non procul a princ.) Habitus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum: & ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturae humanae proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio: & ideo Philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum obiectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus est, naturae nostrae excedens proportionem: & ideo supra naturalem inclinationem necessariae sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque, & imperfecte, maioris perfectionis est quam perfecte alia attingere: unde Philosophus dicit de proprietatibus animalium, & in II. de cael. & mundo (comment. lx.) *Quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus*. Et ideo nihil prohibet & fidem, & spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

Ad octavum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur & per spem inquantum confidit de Deo, & per caritatem inquantum diligit ipsum.

Ad nonum dicendum, quod amor est principium & radix omnium affectuum: non enim gaudemus de praesentia boni, nisi inquantum est amatum: & similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quae est ordinativa alicuius passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quae est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, inquantum omnes movet ad suum finem.

Ad decimum dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quae appetitum nostrum movet ut finis; & secundum hoc sunt tres virtutes theologicae, ut dictum est (art. 10. huius quaest.)

Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quae offert colendo ipsum; & ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur. Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum, vel poenas, vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subiicit.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia, & conclusiones; ita & in operativis sunt fines, & ea quae sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem & expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea quae sunt ad finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitivae virtutis, & non intellectivae; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva: nam cognoscere verum, quoddam bonum est; & sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem: & ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales & morales.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem, inquantum actus earum voluntati subduntur: utimur enim scientia cum volumus, & aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod

se habet aliquo modo ad voluntatem.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio recta prudentiæ non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens, sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem: nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quædam rationis rectæ in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiæ sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quæ ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus, & affectionibus nostris: & propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivæ partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum, ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis, & præcipue vera ratio deliberans, & demonstrans aliquod bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute: sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, & irascibilis in vindictam; quæ tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem; similiter etiam voluntas ea quæ in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitæ; sed ratio deliberans aliquando præcipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

Ad vicesimum dicendum, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute: & ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri: in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile: non tamen in eis est una ratio boni, quod est obiectum virtutis: & ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur: & ideo diversitas materiæ in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem, secundum quam virtutes morales specie differunt.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod quædam virtutes morales speciales, & circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, & ab eo denominantur, propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, præcipue difficultatem, & laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus eius sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur, & quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius, & iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III. Ethic. (cap. IV.) persistere autem firmiter præcipue habet difficultatem, & laudem in periculis mortis: & ideo virtus quæ est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vendicat. Continere autem specialiter habet difficultatem, & laudem in delectabilibus tactus: unde virtus quæ est circa hanc materiam, *temperantia* nominatur. In usu autem rerum exteriorum præcipue requiritur, & laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant: & ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum æqualitatem quamdam se habet ad alios: & ab hoc denominatur *iustitia*. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis, & temperantiæ, & iustitiæ, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, idest firmitatem habere, & fortitudo debet esse temperata, idest modum servare: & eadem ratio est in aliis. De *prudentia* vero manifestum est, quod quodammodo est generalis, inquantum habet pro materia omnia moralia, & inquantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est (in

isto

isto art. ad 16. arg.) & hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliæ virtutes firmantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quæ sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus, vel motus ad aliquid inferius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliæ virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile: & ideo fides dicitur fundamentum, I. Corinth. III. 11. *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est*. Spes anchora, Heb. VI. 19. (a) *Sicut animæ anchoram &c.* caritas radix, Ephes. III. 17. *In caritate radicati, & fundati*. Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quædam earum, scilicet sapientia, scientia, & intellectus; vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohærentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quæ dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duæ virtutes, scilicet appetitiva, quæ vocatur voluntas, & apprehensiva, quæ vocatur ratio: unde in parte rationali sunt duæ virtutes cardinales, prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem; in concupiscibili autem temperantia, sed in irascibili fortitudo.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principalius in materia illa; virtutes autem quæ sunt circa alia quæ pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariæ, vel adiunctæ; sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiæ, & delectationes quæ sunt secundum tactum, circa quas est temperantia: & ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, potest poni secundaria, vel adiuncta. Similiter inter passiones irascibilis, præcipuum est quod pertinet ad timores, & audacias circa pericula mortis, circa quæ est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quæ est circa iras, licet ab ira denominetur irascibilis, propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas, & humilitas, quæ quodam modo se habent ad spem, vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira, & spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quæ sunt respectu exteriorum quæ veniunt in usum vitæ, potimum & præcipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur, quod facit iustitia: hoc enim subtracto, neque liberalitas, neque magnificentia locum habet: & ideo iustitia est cardinalis virtus, & aliæ sunt adiunctæ. In actibus etiam rationis præcipuum est præcipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur & consultiva, in quo dirigitur eubulia, & iudicium de consiliatis, in quo dirigitur synderesis. Unde prudentia est cardinalis, aliæ vero virtutes sunt adiunctæ.

Ad vicesimum septimum dicendum, quod aliæ virtutes adiunctæ, vel secundariæ ponuntur partes cardinalium non integrales, vel subiectivæ, cum habeant materiam determinatam, & actum proprium, sed quasi partes potentiales, inquantum particulariter participant, & deficienter medium quod principaliter, & perfectius convenit virtuti cardinali.

ARTICULUS XIII.

Utrum virtus sit in medio.

1.2.*quæst.*LXIV.*art.*9. & IV. *Sent. dist.* XXIII. *quæst.* 1. *art.* 4.

Decimotertio quæritur, utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur* in I. de cælo (com. CXVI.) virtus est ultimum potentiæ. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Præterea. Virtus habet rationem boni: est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit (ut II. Sent. dist. XVII. refertur.) Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, & ita extremum. Ergo magis.

(a) Vulgata vers. 5. 18. & 19. *Qui confugimus ad tenendam propositam spem: quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam.*

magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Præterea. Bonum est contrarium malo, inter quæ nullum est medium, quod neque bonum, neque malum est, ut dicitur in Postprædicamentis (cap. de oppositis a med.) Ergo bonum habet rationem extremi; & sic virtus, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi. in princ.) non est in medio, sed in extremo.

4. Præterea. Virtus est bonum rationis: hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

5. Præterea. Omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet (art. 6. 7. 9. 10. huius quæst.) Sed virtus theologica non est in medio, quia Bernardus dicit (in Lib. de diligendo Deo in princ.) quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem præcipua est inter alias virtutes theologicas, & radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii, quia medium est inter contraria: res autem, prout sunt in intellectu, non sunt contrariæ, nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III. de Anim. (com. vii.) Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio, quia quædam virtutes consistunt in maximo, sicut fortitudo est circa maxima pericula, quæ sunt pericula mortis, & magnanimitas circa magnum in honoribus, & magnificentia circa magnum in sumptibus, & pietas circa maximam reverentiam, quæ debetur parentibus, quibus nihil æquivalens reddere possumus: & simile est de religione, quæ circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

6. Præterea. Si (*a*) positio virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas, & paupertas sunt (*b*) perfectiores virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas, & paupertas essent in medio, quod videtur esse falsum: quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, & ita tenet extremum; & similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

7. Præterea. Boetius in Arithmetica (Lib. II. cap. xli. xlii. & sequent.) assignat triplex medium, scilicet arithmeticum, ut 6. inter 4. & 8. quia secundum æqualem quantitatem distat ab utroque; & medium geometricum sicut 6. inter 9. & 4. quia secundum eamdem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eamdem quantitatem; & medium harmonicum, sive musicum, sicut 3. est medium inter 6. & 2. quia quæ proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6. ad 2., eadem est proportio 3. (quod est (*c*) distantia inter 6. & 3.) ad 1., quod est differentia inter 2. & 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute: quia non oportet quod medium virtutis æqualiter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem & terminorum, & differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

8. Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, & non in medio rei, de quo dicit Boetius. Sed contra. Virtus secundum Augustinum (de lib. arb. Lib. II, cap. x.) computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

9. Præterea. Virtus moralis est circa passiones, & operationes animæ, quæ sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium, & extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

10. Præterea. Philosophus dicit in Lib. Topicorum, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo cum virtus semper quærat quod melius est, semper temperantia quæret voluptates fieri; quod est tenere extremum, & non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

11. Præterea. Ubi est invenire magis, & minus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis, & minus, est enim aliquis magis, vel minus luxuriosus, vel

(a) *Forte* perfectio. (b) *Al.* perfectæ. (c) *Al.* differentia.

vel gulosus. Ergo in gula, & luxuria, & in aliis vitiis est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

12. Præterea. Si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali: iustitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum: accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

13. Præterea. Medium æqualiter distat ab extremis. Sed virtus non æqualiter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, & liberalis prodigo quam tenaci; & similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Præterea. De extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

15. Præterea. Medium, & extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo, & timiditas, & audacia non sunt in eodem genere: nam fortitudo est in genere virtutis, timiditas, & audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest obiici de aliis virtutibus.

16. Præterea. In quantitatibus sicut extrema sunt indivisibilia, ita & medium: nam punctum est & medium, & terminus lineæ. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. III. circa fin.) quod difficile est esse virtuosum, sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur, & minuatur; quod est manifeste falsum.

17. Præterea. In indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergò virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas; ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri, quod est manifeste falsum: nam aliquis laudatur in uno qui vituperatur in altero.

18. Præterea. Quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile, & extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem: & sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

Sed contra est quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio: nam virtus moralis secundum Philosophum in VII. Ethic. (cap. VI. a med.) est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod Apostolus dicit Rom. XII. 3. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio: nam fides incedit media inter duas hæreses, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis: spes etiam est media inter præsumptionem & desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

Respondeo dicendum, quod virtutes morales, & intellectuales sunt in medio, licet aliter, & aliter; virtutes autem theologicæ non sunt in medio nisi forte per accidens. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cuiuslibet habentis regulam & mensuram bonum consistit in hoc quod est adæquari suæ regulæ vel mensuræ: unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est, quod materia virtutum moralium sunt passiones, & operationes humanæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quæ fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quæ est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus, & operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura & regula omnium passionum, & operationum humanarum: nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus, & operationibus humanis aliquis excedat modum rationis, vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam & defectum, ut superabundantia, & defectus, & medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis: virtutum enim intellectualium, quæ sunt in ipsa ratione, quædam sunt practicæ, ut prudentia, & ars, quædam speculativæ, ut sapien-

sapientia, scientia, & intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones, & operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae. Aliter autem se habet ratio ad utraque: nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula & mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum & regulatum ad regulam & mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem, ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium, inquantum ponit ipsum circa actiones, & passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae ut in II. Ethic. (cap. VI.) dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae, & virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, & artificiati ut rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem, quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit, vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem, & negationem, ut patet in II. Perih. Inter affirmationes ergo & negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum; utputa, quia verum est cum dicitur esse quod est, & non esse quod non est: falsum autem secundum excessum erit, cum dicitur esse quod non est, secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium, & extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso, voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est: unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad eius mensuram & regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit, vel diminuitur a mensura. Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam, vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate, & spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur: nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde cum Deus sit regula & mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio per se loquendo; (a) etsi contingat quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiae dicitur in quod ultimo potentia extenditur, & hoc est difficillimum: quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo: & ex hoc ipso virtus est ultimum potentiae, quod est in medio.

Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur, quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula & mensura.

Ad tertium dicendum, quod virtus, quantum ad formam, quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; & sic opponitur malo, ut formatum informi, & commensuratum incommensurato: sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum, & medium secundum ordinem potentiarum animae, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

Ad quintum dicendum, quod in virtutibus theologicis non est medium, ut dictum est; sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum,

(a) Al. & sic contingit.

rum, prout funt in intelleſtu, sed inter contrarietatem affirmationis, & negationis, ut dictum eft; in virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod funt in medio. Et hoc ipsum quod quædam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, inquantum maximum attingunt fecundum regulam rationis; ficut fortis attingit maxima pericula fecundum rationem, fcilicet quando debet, ut debet, & propter quod debet. Superfluum autem, & diminutum accipitur non fecundum quantitatem rei, fed per comparationem ad regulam rationis; ut puta fuperfluum (a) effet, fi quando non debet, vel propter quod non debet, periculis fe ingereret; diminutum autem fi fe non ingereret quando, & qualiter deberet.

Ad fextum dicendum, quod virginitas, & paupertas licet fint in extremo rei, funt tamen in medio rationis: quia virgo abftinet a venereis omnibus propter quod debet, & fecundum quod debet, quia propter Deum, & delectabiliter. Si autem abftineret propter quod non deberet, utpote quia effet ei odiofum fecundum fe vel filios generare, vel mulierem habere, effet vitium infenfibilitatis. Sed abftinere omnino a venereis propter debitum finem, eft virtuofum: quia etiam qui abftinent ab huiufmodi, ut fe exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicæ fecundum politicam virtutem, laudantur.

Ad feptimum dicendum, quod media illa quæ Boetius ponit, funt media rei: & ideo non conveniunt medio virtutis, quod eft fecundum rationem; nifi forte in iuftitia, in qua eft fimul medium rei, & medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, & medium geometricum in diftributionibus, ut patet in V. Ethic. (cap. III. & IV.)

Ad octavum dicendum, quod medium competit virtuti non inquantum medium, fed inquantum medium rationis: quia virtus eft bonum hominis, quod eft fecundum rationem effe: unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, fed quod eft medium rationis.

Ad nonum dicendum, quod paffiones, & operationes animæ funt indivifibiles per fe, fed divifibiles per accidens, inquantum eft in eis invenire magis, & minus fecundum diverfas circumftantias; & fic virtus in eis medium tenet.

Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus eft melius fieri quam factum effe, ut per melius non intelligatur operatio boni honefti, quod pertinet ad virtutem, fed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas enim eft in fieri. Quorum autem effe eft in fieri, quando facta funt, non funt: unde bonum voluptatis magis confiftit in fieri quam in factum effe.

Ad undecimum dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, fed medium rationis: quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia fecundum propriam rationem non oportet quod in vitiis fit virtus.

Ad duodecimum dicendum, quod iuftitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus fibi accipit ex inordinatione voluntatis: unde vitiofum eft. Sed quod de fuis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc præter bonitatem eius eft: unde inordinationem vitiofam in ipfo non importat. Sed paffiones animæ, circa quas funt aliæ virtutes, in nobis funt: unde & earum fuperfluitas, & diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliæ virtutes morales funt inter duo vitia; non autem iuftitia; quæ tamen medium in propria materia tenet, quod per fe pertinet ad virtutem.

Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis eft medium rationis, & non medium rei: & ideo non oportet quod æqualiter difter ab utroque extremo, fed fecundum quod ratio habet: unde in quibus bonum rationis præcipue confiftit in refrenando paffionem, virtus propinquior eft diminuto quam fuperfluo, ficut patet in temperantia, & manfuetudine; in quibus autem bonum eft inducere ad id quod paffio impellit, virtus fimilior eft fuperfluo, ut patet in fortitudine.

Ad decimumquartum dicendum, quod, ficut dicit Philofophus in V. Phyf. (com. XXII. & Lib. VI. com. LXXVII.) medium eft in quod continue mutans primum mutat, (b) in quod mutat ultimo: unde folum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non tranfeatur, nifi per medium. Motus autem qui eft de vitio in vitium, non eft motus continuus, ficut nec motus voluntatis, aut intellectus, fecundum quod fertur in diverfa: unde non oportet quod de vitio in vitium tranfeatur per virtutem.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus

(a) *Al.* effe. (b) *Al.* in quod neque mutat ultimum.

virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI. a med.)

Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile; tamen virtus intendi, & remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile; sicut & arcus minus, vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione, sive mensuratione rerum, & passionum ad hominem: quæ quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri: & ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, & quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terræ accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum cælum: & ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Quod vero in contrarium obiicitur, concedendum est quantum ad virtutem moralem & intellectualem, sed non quantum ad theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum hæresum, (*a*) at non est per se inquantum est virtus: & sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

(a) *Al.* & non est.

S. THOMAE AQUINATIS

QUAESTIO II.

De caritate,

in tredecim articulos divisa.

PRimo enim quæritur. Utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus.

Secundo. Utrum caritas sit virtus.

Tertio. Utrum caritas sit forma virtutum.

Quarto. Utrum caritas sit una virtus.

Quinto. Utrum caritas sit virtus specialis.

Sexto. Utrum caritas possit esse cum peccato mortali.

Septimo. Utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.

Octavo. Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

Nono. Utrum ordo aliquis sit in caritate.

Decimo. Utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita.

Undecimo. Utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem.

Duodecimo. Utrum caritas semel habita possit amitti.

Tertiodecimo. Utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

ARTICULUS I.

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.

2.2. *quæst.* XXIII. *art.* 2. & *III. Sent. dist.* XXVII, *quæst.* II. *art.* 4. *quæstiunc.* 4.

QUæstio est de caritate. Et primo quæritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus. Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis sine medio. Ergo & Deus est vita animæ sine medio. Cum igitur vita animæ sit ex hoc quod est in caritate: quia

qui non diligit, manet in morte, ut dicitur I. Joan. III. 14. homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum & hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus,

2. Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma. Sed contra. Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente: ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitæ virtutis. Ergo si est vita animæ, sicut movens ipsam ad diligendum, videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animæ.

3. Præterea. Inter ea quæ sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo: quia, ut dicitur I. ad Corinth. VI. 17. *qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem & Deum dilectum.

4. Præterea. Dilectio qua diligimus proximum, caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est: dicit enim Augustinus in VIII. de Trinit. (cap. VIII. a med.) *Qui proximam diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat*. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut præcipue Deum diligat. Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

5. Sed dicebatur, quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter. Sed contra. Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum Ioannis aperte declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

6. Præterea. Augustinus dicit in V. de Trinit. (cap. XVII. paulo a princ.) *Non dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quæ Dei digna sit nomine; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo, Tu es patientia mea, quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est, Domine, tu caritas mea; sed ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est*. Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

7. Præterea. Cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernæ ipse Deus cognoscitur: dicit enim Augustinus VIII. de Trinit. (cap. VIII. in princ.) *Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem. Amplectere dilectionem, & dilectione amplectere Deum*. Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

8. Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. Sed contra. Homo secundum ipsam substantiam animæ factus est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur, & non quod aliquid creatum animæ superaddatur.

9. Præterea. Omne quod est in anima, vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in III. Ethic. (cap. V.) Sed caritas non est potentia animæ, quia esset naturalis; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones; nec est habitus, quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

10. Præterea. Nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia coniungit infinite distantia, scilicet animam Deo, & meretur bonum infinitum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

11. Præterea. Omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle. I. Vanitas autem non coniungit veritati. Cum ergo caritas coniungat nos primæ veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

12. Præterea. Omne creatum est natura quædam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quædam. Cum igitur caritate mereamur, si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi; quod est erroneum secundum sententiam Pelagii.

13. Præterea. Homo secundum esse gratiæ est propinquior Deo quam secundum esse naturæ. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturæ sine medio. Ergo nec in esse gratiæ utitur medio, scilicet caritate creata.

14. Præterea. Agens quod agit sine medio,

dio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio: non ergo iustificat animam mediante aliquo creato.

15. Praeterea. Creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliae creaturae consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato eis superaddito.

16. Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia; & ideo indiget aliquo superaddito. Sed contra. Finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

17. Praeterea. Sicut Deus est lumen primum, ita est & bonum summum. Sed lumen quod Deus est, praesens est animae, quia de eo dicitur (Psal xxxv. 10.) *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo & summum bonum, quod Deus est, praesens est animae. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id [*a*] quo diligimus, est Deus.

18. Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est praesens animae non formaliter, sed effective. Sed contra. Deus est pura forma. Ergo formaliter adest his quibus adest.

19. Praeterea. Nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus X. de Trin. [in princ.] Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis: non ergo per aliquam caritatem creatam.

20. Praeterea. Unumquodque secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum, secundum quod diligibilis est, videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

21. Praeterea. Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapien. xi. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas rationales; & ita videtur quod caritas, & gratia, propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animae nostrae.

22. Praeterea. Si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens: quia nullum accidens est dignius suo subiecto; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

23. Praeterea. Sicut Bernardus dicit [ser. ix. de cena Domini inter illos qui habentur] eadem lege diligimus Deum, & proximum qua Pater, & Filius se diligunt. Sed Pater, & Filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

24. Praeterea. Illud quod suscitat a morte, est infinitae virtutis. Sed caritas suscitat a morte: dicitur enim I. Ioan. iii. 14. *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Ergo caritas est virtutis infinitae: ergo non est aliquid creatum.

Sed contra. Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum, & proximum, non sit aliud quam Spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in xvii. dist. I. Sent. Et ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum, & proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut & actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam inter actus caritatis, & actus aliarum virtutum, quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in xvii. dist. I. Lib. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, & verba Augustini in obiiciendo inducta, & quaedam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum, & proximum, sit ipse Spiritus sanctus. Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones, & motus a quodam principio intrinseco procedunt,

(a) *Al.* quod.

dunt, quod est natura; ita & actiones voluntariæ oportet quod a principio intrinseco procedant: nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proiicitur sursum. Sed quod talis motus, vel actio non a principio intrinseco procedens naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde cum contradictoria esse simul non subsit divinæ potentiæ, nec hoc a Deo fieri potest ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur, non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior, vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius: unde omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quæ enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturæ humanæ, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturæ humanæ aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturæ, & hoc est hæreticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus, vel pedis, sequetur etiam si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum: non ergo in homine erit hunc actum agere, vel non agere; & ita non poterit esse meritorius: hæc enim solum meritoria sunt quæ in nobis aliquo modo sunt: & sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconveniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, & inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis; & tamen actus caritatis est maxime delectabilis, & maxime promptus existenti in caritate; & per eumdem omnia quæ agimus, vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas, & virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est vita animæ per modum moventis, & non per modum formalis principii.

Ad secundum dicendum, quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non præexigat in subiecto, tamen efficaciam eius demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo, vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed & fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit pet quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum Spiritus sanctus sit virtuosissimum movens, sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*, non designatur unitas substantiæ, sed unitas affectus, quæ est inter amantem & amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem & amatum: nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut

ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus, non tamen excluditur quin præter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio, vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes, vel patientia; sed etiam essentialiter: non tamen excluditur quin præter illam dilectionem quæ essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod auctoritas illa eamdem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectio nem qua diligit, quam proximum quem diligit, intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum: unde ex hoc concludi non potest, quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est, non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

Ad octavum dicendum, quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit: unde licet qualibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est, & bona est, creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est, & adhuc aliam in hoc quod facta est: & sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

Ad nonum dicendum, quod caritas habitus est, & difficile mobilis, quia non de facili qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum, licet ex peccato caritas amittatur.

Ad decimum dicendum, quod caritas conjungit bono infinito, non effective, sed formaliter: unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur; quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

Ad undecimum dicendum, quod creatura est vanitas inquantum est ex nihilo, non autem inquantum est similitudo Dei: & ex hac parte est quod caritas creata veritati primæ coniungit.

Ad duodecimum dicendum, quod ad hæresim Pelagianam pertinet, quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam æternam; non est autem hoc hæreticum, quod aliquo creato, quod est natura quædam in aliquo prædicamento, mereamur: manifestum est enim quod actibus meremur; & tamen actus, cum sint quædam creata, in genere aliquo sunt, & natura quædam sunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset: & similiter dat esse gratiæ per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile: quia, ut dicit Augustinus super Ioan. (Serm. xv. de verbis Apostol.) *qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio (*a*) iustificandi: & ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale; quod non habet locum in creatione.

Ad decimumquartum dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturæ auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit: nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum, (*b*) & tanto debiliorem quanto est debilius.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo, & aliæ rationales creaturæ consequi possunt altiorem finem quam aliæ creaturæ: unde licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte; & ideo non indiget nisi paucis medicinis.

Ad decimumsextum dicendum, quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturæ, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturæ; sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur: & hoc

(a) *Al.* iustificantis. (b) *Al.* in tanto.

hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet bonum quod est Deus, sit præsens animæ per se ipsum, tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte animæ, non autem ex parte ipsius Dei.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Deus est forma per se subsistens, non autem ita quod formaliter alicui coniungatur.

Ad decimumnonum dicendum, quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quæstionem habet) eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur; ut hoc quod dico *per se*, accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis: non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum; & tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

Ad vicesimum dicendum, quod Deus non potest tantum diligi a nobis, quantum diligibilis est: unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum, infinitus sit: hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu; & tamen nullus dicere potest actum dilectionis quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod habitus caritatis requiritur in nobis inquantum diligimus Deum, quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturæ diligantur a Deo.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod nullum accidens est dignius subiecto quantum ad modum essendi: quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio: sed inquantum accidens est actus, & forma substantiæ, nihil prohibet accidens esse dignius substantia: sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, & perfectio ad perfectibile; & sic est caritas dignior anima.

Ad vicesimum tertium dicendum, quod licet lex, qua diligimus Deum, & proximum, sit increata, tamen id quo formaliter Deum, & proximum diligimus, est aliquid creatum: lex enim increata est prima mensura, & regula nostræ dilectionis.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos formaliter, sed non effective: unde non oportet quod sit virtutis infinitæ; sicut nec anima Lazari, quæ formaliter Lazarum resuscitavit, inquantum per unionem eius ad corpus Lazarus est resuscitatus.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit virtus.

2.2.*quæst.* XXIII. *art.* 3. & *III.Sent.dist.*XXVII. *quæst.* 2. *art.* 2.

Secundo quæritur, utrum caritas sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim est circa difficile secundum Philosophum in VI. Ethic. Sed caritas non est circa difficile, quinimmo, ut Augustinus dicit in Lib. de verb. Domini, *omnia sæva, & immania, & facilia, & prope nulla facit amor*. Ergo caritas non est virtus.

2. Sed dicebatur, quod illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile est in fine. Sed contra est. In principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

3. Præterea. Difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate: inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias. Sed caritas est circa summum bonum, cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine, neque in principio.

4. Præterea. Diligere vel amare quoddam velle est. Sed Apostolus dicit Rom. VII. 18. *Velle adiacet mihi*. Ergo diligere adiacet nobis: non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

5. Præterea. In mente nostra non est nisi intellectus, & appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

6. Sed dicendum, quod spes elevat, sed non coniungit: unde necessaria est caritas, quæ coniungat. Sed contra. Spes, quia non coniungit, semper distantis est: unde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur Deo, non congruit spes. Si ergo caritas coniungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt coniuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via, est enim dispositio perfecti ad optimum. Ergo caritas non est virtus.

7. Præterea. Gratia sufficienter coniungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus cati-

caritatis ad hoc quod per ipsam Deo coniungamur.

8. Præterea. Caritas est quædam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a Philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

9. Præterea. Nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

10. Præterea. Virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio: quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

11. Præterea. Affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus: quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit (in Libro de duabus animabus cap. x. & xi.) Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viæ. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viæ. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quæ perficiunt nos in via, numerari.

12. Præterea. Virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I. de cæl. (com. xi.) Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Præterea. Omnis virtus habet debitum modum: unde dicit Augustinus (in Lib. de natura boni. cap. iii. & iv.) quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei & ordinis. Sed caritas non habet modum: quia, sicut dicit Bernardus (in Lib. de diligendo Deum in princ.) modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

14. Præterea. Una virtus non denominatur ab alia: quia omnes species eiusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus: dicitur enim ad Corinth. xiii. 4. *Patiens est, benigna caritas est*. Ergo caritas non est virtus.

15. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Ethic. (cap. viii.) amicitia in quadam æqualitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inæqualitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; & ita caritas, quæ huiusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

16. Præterea. Amor summi boni est naturalis. Sed nullum naturale est virtus: quia virtutes non in sunt nobis a natura, ut patet in II. Ethic. (in princ.) Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

17. Præterea. Amor est excellentius timore. Sed timor propter sui excellentiam non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

Sed contra. Præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis præcipitur in lege: dicitur enim Matth. xxiii. quod primum, & maximum mandatum est, *Dilige, Dominum Deum tuum*. Ergo caritas est virtus.

Respondeo dicendum, quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum. Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis inquantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis, secundum quod est artifex, est bonum artis; & sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius, bonum commune civitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum, ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat, quod ad bonum bene operetur, idest voluntarie, & prompte, & delectabiliter, & etiam firmiter: hæ enim sunt conditiones operationis virtuosæ, quæ non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, & delectationem infert, quando habetur, & tristitiam ingerunt ea quæ ab habendo amatum impediunt. Ea etiam quæ ex amore fiunt, & firmiter, & prompte, & delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus, quæ est hominis inquantum homo, est homini connaturale: unde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum cir-

ci naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur, nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur: unde Philosophus dicit in VIII. Polit. (cap. 1.) quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, efficitur civis illius civitatis, competunt ei virtutes quædam ad operandum ea quæ sunt civium, & ad amandum bonum civitatis: ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem cælestis beatitudinis, quæ in visione, & fruitione Dei consistit, fit quasi civis & socius illius beatæ societatis, quæ vocatur cælestis Hierusalem, secundum illud Ephes. 11. 19. *Estis cives sanctorum, & domestici Dei*. Unde homini sic ad cælestia adscripto competunt quædam virtutes gratuitæ, quæ sunt virtutes infusæ, ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur, alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis, ut habeatur, & possideatur, non facit bonum politicum: quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis, ut ei dominetur, quod est amare seipsum magis quam civitatem: sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis, ut conservetur, & defendatur, hoc est vere amare civitatem, quod bonum politicum facit, intantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum, vel ampliandum, se periculis mortis exponant, & negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum, quod a beatis participatur, ut habeatur, vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat, & diffundatur, & ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum: & hæc est caritas, quæ Deum per se diligit, & proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos, & quæ repugnat omnibus impedimentis & in se, & in aliis: unde numquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem fit facile.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum: non enim probat: manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus adveniente virtute; sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

Ad tertium dicendum, quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia obiecti: sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quo ad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

Ad quartum dicendum, quod illud velle quod adiacet nobis a natura, est imperfectum, & infirmum quantum ad spiritualia, & gratuita: unde & Apostolus ibidem subdit: *Non enim quod volo bonum, hoc ago*: & ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

Ad quintum dicendum, quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra (in corp. art.) dictum est.

Ad sextum dicendum, quod de ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quæ scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, & vult ei bonum sicut & sibi. Sed coniungere secundum rem, non est de ratione caritatis: & ideo potest esse & habiti, & non habiti; sed non habitum facit desiderare, in habito vero facit delectari.

Ad septimum dicendum, quod gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus, & affectus, quod fit per caritatem.

Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem: quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem, & amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quæ est ad Deum, inquantum est beatus, & beatitudinis auctor, oportet præstitui ad virtutes quæ in illam beatitudinem ordinant: & ideo cum non sit consequens ad alias virtutes, sed præambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

Ad

Ad nonum dicendum, quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio, qui quidem amor est boni secundum sensum: talis autem amor non est amor caritatis: unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, virtutem esse in medio, intelligitur de virtutibus moralibus, non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi (quæst. præced. art. 10.) ostensum est.

Ad undecimum dicendum, quod bonum intellectum movet voluntatem: & ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum, ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur: quia hoc ipsum in quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

Ad duodecimum dicendum, quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem: unde cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat. v. 22. *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.*

Ad decimumtertium dicendum, quod obiectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus: unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus: & ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis terminus fixus divinæ dilectionis, ultra quem si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus quæ consistunt in medio: hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi, quod caritas non sit virtus; sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas dicitur patiens, & benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, inquantum producit actus omnium virtutum.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non est virtus hominis, inquantum est homo, sed inquantum per participationem gratiæ fit Deus, & filius Dei, secundum illud I. Ioan. III. 1. *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, & simus.*

Ad decimumsextum dicendum, quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est obiectum illius beatitudinis quæ totam capacitatem naturæ creatæ excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

Ad decimumseptimum dicendum, quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, & donum timoris virtutem temperantiæ in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici: unde caritas non ponitur donum virtutis, quæ tamen excellentior est omnibus donis.

ARTICULUS III.

Utrum caritas sit forma virtutum.

2. 2. *quæst.* XXIII. *art.* 8.

Tertio quæritur, utrum caritas sit forma virtutum. Et videtur quod non. Forma enim dat esse & speciem ei cuius est forma. Sed caritas non dat esse & speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

2. Præterea. Formæ non est forma. Sed omnes virtutes sunt formæ, sunt enim perfectiones quædam. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Præterea. Forma cadit in definitione eius cuius est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma virtutum.

4. Præterea. Ea quæ dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet I. ad Corinth. XIII. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.* Ergo caritas non est forma virtutum.

5. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris. Sed contra. Exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

6. Præterea. Forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum: & ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem; quod patet esse falsum.

7. Præterea. Exemplar est necessarium facien-

facienti, non autem utenti iam facto; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro iam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum, non competit nobis, qui virtutibus utimur, sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

8. Praeterea. Exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus; quod est falsum.

9. Praeterea. Quaelibet virtus habet formam a suo fine, & obiecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio; & ita caritas non est forma virtutum.

10. Praeterea. Natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas: & ita non indigent formari a caritate.

11. Praeterea. Fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quae videntur in lumine. Ergo sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis, & aliarum virtutum, non autem caritas.

12. Praeterea. Ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animae. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animae altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo & fides est altior caritate; & ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

13. Praeterea. Sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita & theologicae. Sed prudentia, quae est in vi cognitiva, informat alias virtutes, quae sunt in vi appetitiva, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam, & huiusmodi. Ergo & fides, quae in cognitiva est, informat caritatem, quae est in appetitiva, & non e converso.

14. Praeterea. Forma virtutis est modus eius. Sed rationis est imponere modum appetitui, & non e converso. Ergo fides, quae est in ratione, magis est forma caritatis, quae est in parte appetitiva, quam e converso.

15. Praeterea. Matth. 1. super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob*, dicit Glossa (interlin.) quod fides genuit spem, & spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a generante. Ergo caritas recipit formam a fide, & spe, & non e converso.

16. Praeterea. In uno & eodem potentia praecedit actum tempore. Si igitur caritas compararetur ad alias virtutes ut actus & forma, sequetur quod aliae virtutes prius tempore sint in homine quam caritas; quod est falsum.

17. Praeterea. Informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur sicut in finem ultimum in visionem Dei, quae est tota merces, ut Augustinus dicit, & quae succedit fidei. Ergo omnes aliae virtutes formam recipiunt ex fine fidei; & sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

18. Praeterea. Finis efficiens, & forma non incidunt in idem numero, secundum Philosophum in II. Phys. (text. lxx.) Sed caritas est finis virtutum, & motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

19. Praeterea. Illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud I. Corinth. xv. 10. *Gratia Dei sum id quod sum*. Ergo gratia Dei est forma virtutum, & non caritas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (Lib. II. in Lucam) quod caritas est forma, & mater virtutum.

Respondeo dicendum, quod caritas est forma virtutum, motor, & radix. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus iudicare: unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est, quia unusquisque actus formam & speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum, & finis, sicut intelligibile est forma intellectus: unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis: unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad unum finem, cadit sub forma virtutis, & secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii, ut patet de eo qui dat eleemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam. Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam eius; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter quidem fur est,

est, formaliter vero intemperatus. Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est: nam huiusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata, quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est: nam ens increatum, est quidem obiectum fidei, ut verum, & inquantum est appetibile, habet rationem boni; & sic tendit fides in ipsum, inquantum est appetibile, cum nullus credat nisi volens: spei autem obiectum licet sit ens increatum, inquantum est bonum, tamen dependet ab obiecto caritatis: est enim bonum obiectum spei inquantum est desiderabile, & consequibile: nullus enim desiderat consequi aliquod bonum, nisi per hoc quod amat ipsum. Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis: & pro tanto dicitur forma omnium virtutum, inquantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia praecepta legis sunt de actibus virtutum, inde est quod Apostolus dicit I. Timoth. 1. 5. quod *finis praecepti est caritas*. Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum, inquantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus, vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris, sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus, quae est finis aedificativae: unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, & ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quae in se accipit, & concipit, ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, inquantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum: & eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute, prout est principium merendi.

Ad secundum dicendum, quod formae non est forma, ita quod una forma praestet subiectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subiecto esse secundum quemdam ordinem, scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei: & hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

Ad tertium dicendum, quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriae, ut patet per definitionem Augustini, dicentis (Lib. VI. contra Iulianum cap. VI.) quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur: non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum, quod caritas facit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem, non autem in unam speciem propriam, quae dicitur species specialissima.

Ad sextum dicendum, quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed inquantum ad eius similitudinem quodammodo operantur: & ideo quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

Ad septimum dicendum, quod licet creare virtutes, sit Dei tantum; tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem: & ideo indiget caritate.

Ad octavum dicendum, quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam, & effectivam. Exemplar autem effectivum non est sine exemplato, quia producit illud in esse: & sic caritas non est sine aliis virtutibus.

Ad nonum dicendum, quod a proprio fine, & a proprio obiecto qualibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitae aeternae.

Ad decimum dicendum, quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma, & generali: speciali quidem ex obiecto, & fine, generali autem ex caritate.

Ad undecimum dicendum, quod lumen est forma colorum, inquantum sunt visibiles actu per lucem: & similiter fides est forma virtutum, inquantum sunt a nobis cognoscibiles: quid enim sit virtuosum, vel con-

contra virtutem, per fidem cognoscimus: sed inquantum virtutes sunt operativæ, per caritatem informantur.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis; sed tamen in operando, & movendo prior est voluntas: non enim intelligit, & movet nisi voluntate accedente: unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, inquantum est operativus, utimur enim intellectu quando volumus: unde cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid, quia volumus) sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

Ad decimumtertium dicendum, quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt; actus autem intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intelligente: unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius in quo est: sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus: & inde est quod in moralibus quæ sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quæ sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat virtutem intellectus, scilicet fidem.

Ad decimumquartum dicendum, quod rationalis vis dat modum appetitivæ in his quæ sunt infra nos, non autem in his quæ sunt supra nos, ut dictum est (art. 1. huius quæst. & quæst. præced. art. 10. & 11.)

Ad decimumquintum dicendum, quod fides præcedit spem, & spes caritatem ordine generationis, sicut imperfectum præcedit perfectum; sed caritas in ordine perfectionis præcedit & fidem, & spem: & propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas non est forma virtutum quæ sit pars essentiæ virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum; sed est forma quasi informans: unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ipsa visio, inquantum est finis, & bonum quoddam, est obiectum caritatis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est; sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum, quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, inquantum dat esse spirituale animæ, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum, inquantum format operationes earum, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV.

Utrum caritas sit una virtus.

2. 2. *quæst.* XXIII. *art.* 5.

Quarto quæritur, utrum caritas sit una virtus. Et videtur quod non. Habitus enim distinguuntur per actus, & actus per obiecta. Sed caritas habet duo obiecta, Deum, & proximum. Ergo non est una virtus, sed duæ.

2. Sed dicebatur, quod unum illorum obiectorum est principalius, scilicet Deus: non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum. Sed contra. Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. VIII. parum a princ.) quod amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed id quod est principium & causa, est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale obiectum, & non Deum.

3. Præterea. I. Ioan. IV. 20. dicitur: *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum. Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus; & ita videtur esse principalius obiectum caritatis.

4. Præterea. Nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in Lib. de Trin. (X. in princ.) Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur; & sic videtur quod caritas non sit una virtus.

5. Præterea. Omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit: iustus enim est qui non solum iusta, sed iuste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus: nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum. Ergo caritas non est una virtus.

6. Præ-

6. Praeterea. Praecepta legis ordinantur ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in II. Ethic. (cap. XIII.) Sed de caritate dantur duo praecepta, scilicet *Diliges Dominum Deum tuum*, & *diliges proximum tuum*. Ergo caritas non est una virtus.

7. Praeterea. Sicut diligimus Deum, & proximum, ita & honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum, & proximum: nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola. Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, & alia qua diligimus proximum.

8. Praeterea. Virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, & ad aliam diligere proximum: nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei, & proximi non est una virtus.

9. Praeterea. Secundum Philosophum in I. Physic. (com. XVI.) unum dicitur tripliciter, continuitate, indivisibilitate, & ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis; neque est una indivisibilitate, quia sic neque finita, neque infinita esset; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis, & indumentum. Ergo caritas non est una.

10. Praeterea. Minime habent de ratione unius quae sunt unum proportione tantum: unde quae non sunt proportione unum, neque sunt unum specie, neque genere, neque numero, ut dicitur in V. Metaph. (com. XV.) Sed caritas est circa aeternum, scilicet Deum, & proximum, quae sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

11. Praeterea. Secundum Philosophum in VIII. Ethic. amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus, & proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos; & ita non eadem caritate diligitur Deus, & proximus.

12. Praeterea. Virtus in cuius actu sufficit non tristari, est alia a virtute quae delectabiliter operatur, sicut fortitudo a iustitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua obiecta sufficit non tristari; sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum, & amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia & alia.

Sed contra. Quaecumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, & e converso, ut dicit Augustinus VII. de Trin. (cap. VII. & VIII.) Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum, & proximum.

Praeterea. In quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

Respondeo dicendum, quod caritas est una virtus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod unitas cuiuslibet potentiae, vel habitus ex obiecto consideranda est: & hoc ideo quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est eius obiectum: & sic ratio, & species potentiae ex obiecto accipitur: & similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiae perfectae ad suum obiectum. Sed in obiecto consideratur aliquid ut formale, & aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam, vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur; ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi: inquantum enim aliquid coloratum est, intantum visibile est: sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia, vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens: & ea quae sunt per accidens, non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam, vel habitum, sed solum formalis: una est enim potentia visiva, qua videmus & lapides, & homines, & caelum: quia ista diversitas obiectorum est materialis, & non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis, & odoris, quae sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in caritate considerare. Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando eum ratione boni proprii diligimus, utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum, quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes & familiates, & consanguineos, & amicos ipsius, inquantum ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, sci-

scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, & ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendum, quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius, & ratione eius diligit omnes alios, inquantum ordinantur ad Deum: unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis: sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus caritatis, quo Deum, & proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, & non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret, puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas Philosophus tangit in VIII. Ethic. (cap. III.)

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non diligitur nisi ratione Dei: unde ambo sunt unum obiectum dilectionis formaliter loquendo, licet materialiter sint duo.

Ad secundum dicendum, quod cum amor respiciat bonum, secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis, inquantum est singularis persona: & quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum, inquantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, inquantum est pars exercitus, & ad civem, inquantum est pars civitatis: & quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, & bonum civitatis in rege: unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput brachium exponit: & hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis: unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in Lib. de doctrina christiana.

Ad tertium dicendum, quod Ioannes argumentatur a maiori, negando, non quod proximus magis debeat diligi, sed quia magis est in promptu, ut diligatur, quia homines proniores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

Ad quartum dicendum, quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur: non enim ea ratione aliquid diligitur, quia cognoscitur, sed quia est bonum: unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum; sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod caritas respicit ut formale obiectum, bonum divinum, sicut dictum est (art. praeced. & in corp. huius art.) quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum, & ad proximum: & ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale obiectum, & secundarium: unde circa principale obiectum habet unum modum tantum.

Ad sextum dicendum, quod praecepta legis sunt de actibus virtutum, & non de habitibus: unde ex diversitate praeceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas actuum, qui tamen pertinent ad unum habitum propter rationem formalem.

Ad septimum dicendum, quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius: & ideo alius honor debetur proximo, & alius Deo.

Ad octavum dicendum, quod tam dilectio proximi, quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit super Ezechiel. (hom. XIV. a med.) Nam oratio, quae maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis fit. Sed tamen principium vitae activae praecipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

Ad nonum dicendum, quod caritas non est una continuitate; sed potest dici una indivisibilitate, inquantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita, vel infinita secundum quantitatem dimensivam, sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratione: non quidem una numero, ut tunica, & vestis; sed ratione speciei, sicut Socrates, & Plato sunt unum in ratione hominis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset obiectum caritatis, & non ratione aeterni, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia

tia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratione sui ipsius; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione eius, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius: & sic caritas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, & ad omnes qui possunt percipere Deum, & non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

Ad duodecimum dicendum, quod virtus quæ delectabiliter operatur circa principale obiectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia operari: & hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali obiecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario obiecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

ARTICULUS V.

Utrum caritas sit virtus specialis.

2. 2. *quæst.* XXIII. *art.* 4. *&* *III. Sent. dist.* XXVII. *quæst.* II. *art.* 4. *quæstiunc.* 2.

Quinto quæritur, utrum caritas sit virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus, vel non. Et videtur quod non. Illud enim quod ponitur in definitione cuiuslibet virtutis, non est virtus specialis: quia virtus generalis ponitur in definitione cuiuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cuiuslibet virtutis: dicit enim Hieronymus (id habet Augustinus epist. XXIX. a med. & refertur III. Sent. dist. XXVII.) *Ut breviter communem definitionem virtutis complectar, virtus est caritas, qua diligimus Deum, & proximum*. Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

2. Præterea. Caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

3. Præterea. Distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum: *Caritas est patiens, est benigna*, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. 4. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

4. Præterea. Bonum est obiectum generale omnium virtutum: nam virtus est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Sed bonum est obiectum caritatis. Ergo caritas est obiectum generale, & ita est generalis virtus.

5. Præterea. Una perfectio est unius perfectibilis. Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, idest omnium virtutum. Ergo non est una.

6. Præterea. Idem habitus non potest esse in diversis subiectis. Sed caritas est in diversis subiectis: iubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

7. Præterea. Virtus ad tollenda peccata ordinatur. Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata: quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum; & ita non videtur esse virtus specialis.

8. Præterea. Unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata: quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas. Ergo caritas non est virtus specialis.

9. Præterea. Nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum: dicit enim Augustinus. *Habe caritatem, & fac quidquid vis*. Ergo præter caritatem non est aliqua alia virtus; & ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

10. Præterea. Habitus virtutum necessarii sunt ad hoc quod homo prompte, & delectabiliter operetur: nullus enim est iustus qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. a med.) Sed ad omnia prompte, & delectabiliter operanda sufficit caritas: quia dicit Augustinus in Lib. de verbis Domini (serm. IX. a med.) *Omnia gravia, & immania, facilia, & prope nulla facit amor*. Ergo propter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

11. Præterea. Ea quæ sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem, & corruptionem. Sed caritas, & aliæ virtutes non habent distinctam generationem, & corruptionem: quia simul eum caritate & infunduntur, & perduntur aliæ virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod Apostolus I. ad Cor. XIII. 13. condividit eam aliis virtutibus, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*.

Respondeo dicendum, quod caritas est quædam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis secundum

dum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo, sequitur actus imperfectus; sicut si desit peritia artis artifici, sive recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animæ considerari potest. Si enim sit recta ratio, quæ est motiva inferiorum potentiarum, & concupiscibilis sit indisposita; operabitur quidem aliquis secundum rationem, sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente, sicut circa continentem apparet: & ideo præter prudentiam, quæ perficit rationem, necesse est ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur, & sine impedimento. Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam, idem est etiam considerare secundum diversa obiecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem: una enim & eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam movet in ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quæ sunt ad finem: alias sequitur operatio impedita, ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quæ sunt sanativa. Et sic manifestum est quod cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quæ sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quæ ordinantur ad ea quæ sunt ad finem; licet illa quæ ordinatur ad finem, sit principalior, & architectonica respectu earum quæ ordinantur in ea quæ sunt ad finem; sicut medicinalis respectu pigmentariæ, & militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem, & motivam respectu earum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio datur per causam, inquantum caritas est causa motiva omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti, & non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis (art. præc.) patet, sed aliæ virtutes habent Deum non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem: & ideo cum dicitur, quod caritas diligit proximum propter Deum, illud *propter* denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus, quod operantur propter Deum, illud *propter* denotat causam finalem tantum.

Ad tertium dicendum, quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum: elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriæ formæ, sicut iustitia recte facere, & temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

Ad quartum dicendum, quod bonum commune non est obiectum caritatis, sed summum bonum: & ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus, sed quod sit summa virtutum.

Ad quintum dicendum, quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra (art. 3. huius quæst.) dictum est: unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod caritas est sicut in subiecto in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quæ per imperium movet alias potentias; & secundum hoc Deum iubemur ex tota mente, & anima diligere, ut omnes vires animæ nostræ advocentur in obsequium divini amoris.

Ad septimum dicendum, quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria: & secundum hunc modum caritas resistit tentationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quæ directe & elicitive peccata excludant.

Ad octavum dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est obiectum caritatis, ita & peccata quæ sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est obiectum caritatis; & ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

Ad nonum dicendum, quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quæ ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliæ virtutes quæ eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte, & sine impedimento operetur.

Ad

Ad decimum dicendum, quod contingit aliquid esse propter finem, quod tamen secundum se est difficile, & triste, sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem, licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliæ virtutes, quæ faciant ea quæ sunt virtuosa, secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

Ad undecimum dicendum, quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera: unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quæ sunt necessaria ad salutem. Corrumpitur autem simul cum omnibus virtutibus: quia quæcumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum caritas possit esse cum peccato mortali.

2. 2. *quæst.* XXIV. *art.* 12.

SExto quæritur, utrum caritas possit esse cum peccato mortali. Et videtur quod sic. Dicit enim Origenes in I. Periarchon (cap. III. circa princ.) *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque perstiterunt gradu, ad subitum evacuetur, ut decidat; sed per partes, & paulatim eum diffluere necesse est.* Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis; & sic caritas potest esse cum peccato mortali.

2. Præterea. Bernardus dicit (in Lib. de dignit. divin. amoris cap. VI. circa fin.) quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

3. Præterea. Caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur: ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus, & corrumpitur, ut dicitur in II. Ethic. Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

4. Præterea. Unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est. Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; & sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

5. Præterea. Opposita non se expellunt nisi circa idem subiectum. Sed quædam peccata non sunt in eodem subiecto cum caritate: nam caritas est in superiori parte rationis, quæ convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in Lib. de Trinit. Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

6. Præterea. Illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima: *fortis* enim *est ut mors dilectio*, ut dicitur Cantic. VIII. 6. peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum, & impotens, ut Dionysius dicit 4. cap. de divin. Nomin. Ergo peccatum mortale non expellit caritatem; & sic potest esse simul cum ea.

7. Præterea. Habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum, & proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

8. Præterea. Caritas præcipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus in I. Topic. Ergo caritati nihil est contrarium; & ita non potest expelli per peccatum mortale.

9. Præterea. Universale movens potest impediri in uno mobili, & non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra (art. 3.) dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute inquantum alias movet: potest igitur cum peccato opposito temperantiæ caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

10. Præterea. Sicut caritas habet Deum pro obiecto, ita fides, & spes. Sed fides, & spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione & caritas; & sic potest esse cum peccato mortali.

11. Præterea. Omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe. Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria. Ergo est informis; & sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

12. Præterea. Habitus cognoſcuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem poſſunt eſſe imperfecti: nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiæ, vel inanis gloriæ. Ergo & habitum caritatis contingit eſſe imperfectum, & informem; & ſic videtur quod cum caritate poſſit eſſe peccatum mortale.

13. Præterea. Sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur ſcientiæ. Sed non quælibet ignorantia tollit totam ſcientiam. Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem: unde cum caritas ſit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

14. Præterea. Caritas eſt amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam; ſicut aliquis amans ſeipſum contra bonum ſuum agit per incontinentiam, & ſimiliter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut Philoſophus dicit in V. Politic. Ergo aliquis poteſt peccando contra Deum agere, manente caritate.

15. Præterea. Aliquis habet ſe bene in univerſali qui tamen deficit in particulari; ſicut incontinens rectam rationem habet circa univerſalia, utpote quod fornicari eſt malum; & tamen in ſingulari eligit nunc fornicari ut bonum, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. Sed caritas facit hominem bene ſe habere circa univerſalem finem. Ergo manente caritate poteſt aliquis peccare circa aliquod particulare; & ſic caritas poteſt eſſe cum peccato mortali.

16. Præterea. Contraria ſunt in eodem genere. Sed peccatum eſt in genere actus: quia peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei: caritas autem eſt in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; & ſic non expellit ipſam: poteſt ergo ſimul eſſe cum ea.

Sed contra eſt quod dicitur Sapient. I. 5. *Spiritus ſanctus diſciplinæ effugiet fictum, & avertet ſe a cogitationibus quæ ſunt ſine intellectu; & corripietur*, ideſt expelletur, *a ſuperveniente iniquitate*. Sed Spiritus ſanctus eſt in homine quamdiu habet caritatem, quia per caritatem habitat in nobis Spiritus Dei. Ergo a ſuperveniente iniquitate expellitur caritas; & ſic non poteſt eſſe ſimul cum peccato mortali.

Præterea. Quicumque habet caritatem, dignus eſt vita æterna, ſecundum illud Apoſt. II. Tim. ult. 8. *In reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex; non ſolum autem mihi, ſed & his qui diligunt adventum eius*. Quicumque autem peccat mortaliter, dignus eſt pœna æterna, ſecundum illud Rom. VI. 23. *Stipendia peccati mors*. Sed aliquis non poteſt eſſe ſimul dignus vita æterna, & pœna æterna. Ergo non poteſt ſimul caritas cum peccato mortali haberi.

Reſpondeo dicendum, quod caritas nullo modo poteſt ſimul eſſe cum peccato mortali. Ad cuius evidentiam primo conſiderandum eſt, quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim præeligit aliquid alteri, illud quod præeligit, magis amat: unde quia homo magis amat propriam vitam, & ſui conſiſtentiam quam voluptatem, quantumcumque ſit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, ſi eam exiſtimaret eſſe ſuæ vitæ infallibiliter peremptivam: propter quod dicit Auguſtinus in Lib. LXXXIII. Quæſtionum (quæſt. XXXVI. inter princ. & med.) quod nemo eſt qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem: quandoquidem videmus etiam immaniſſimas beſtias a maximis voluptatibus abſtinere dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere ſecundum Deum, & ei inhærere. Unde manifeſtum eſt quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipſo magis amat aliud bonum quam Deum. Si igitur amaret magis Deum, præeligeret vivere ſecundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem eſt de ratione caritatis quod Deus ſuper omnia diligatur, ut ex ſuperioribus patet: unde omne peccatum mortale caritati contrariatur. Caritas enim hominibus a Deo infunditur. Quæ autem ex infuſione divina cauſantur, non ſolum indigent actione divina in ſui principio, ut eſſe incipiant, ſed in tota ſui duratione, ut conſerventur in eſſe; ſicut illuminatio aeris indiget præſentia Solis, non ſolum cum primo aer illuminatur, ſed quamdiu illuminatus manet: & propter hoc, ſi aliquod obſtaculum interponatur intercipiens directum aſpectum ad Solem, deſinit eſſe lumen in aere: & ſimiliter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aſpectum animæ ad Deum, per hoc quod aliquid aliud præfert Deo, intercipitur influxus caritatis, & deſinit eſſe caritas in homine, ſecundum illud Iſai. LIX. 2. *Peccata noſtra di-*

diviserunt (*a*) *inter nos*, *& Deum nostrum*. Sed cum rursus mens hominis redit, ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest) iterato ad statum caritatis redit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat; sed quia non contingit de facili quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet; sed per negligentiam, & diversa peccata venialia disponitur ut tandem labatur in peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Bernardi non videtur sustinendum; nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit: ea enim quæ parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in II. Physic. (com. LVI.)

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis, quæ acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiæ ad actum: quæ quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum: sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; & ideo unus actus peccati tollit caritatem.

Ad quartum dicendum, quod caritatis oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, inquantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

Ad quintum dicendum, quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem: unde peccatum, inquantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit. Vel dicendum, quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

Ad sextum dicendum, quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute, sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subiicit.

Ad septimum dicendum, quod homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate, sed est aliquid aliud quod præfert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

Ad octavum dicendum, quod delectatio quæ est in considerando, non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria: & hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariæ: unde delectationi quæ est in considerando album, (*b*) non contrariatur delectatio quæ est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animæ ad rem, sicut res in se ipsis sunt contrariæ, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii: desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitur; sed solum ab ipsa imperatur quasi eius effectus.

Ad nonum dicendum, quod caritas, quæ est universalis motor virtutum, cum impeditur in his quæ pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur in suo universali obiecto; & ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quæ pertinent ad universalem virtutem.

Ad decimum dicendum, quod licet spes, & fides habeant Deum pro obiecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta (art. 3.) & ideo licet caritas non sit informis, spes tamen, & fides esse possunt informes.

Ad undecimum dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cuiuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis: qui quidem ordo existit in caritate viæ, licet caritas viæ non habeat perfectionem patriæ, quæ est secundum fruitionem propriam, & perfectam.

Ad duodecimum dicendum, quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis: non enim quilibet actus agentis est actus cuiuslibet formæ in agente existentis, & præcipue in rationali natura, quæ habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet non quælibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam, tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam: eis enim ignoratis necesse est ignorare artem, ut dicitur in I. Elench. Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum: & ideo huius deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quælibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

Ad decimumquartum dicendum, quod quicumque per incontinentiam agit contra bo-

(a) Vulgata: *vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum*. (b) *Al. deest* non.

bonum quod amat, existimat, bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem, existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit, vel totaliter abstineret, vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem, vel civitatis. Unde cum aliquis sciens se amittere Deum per peccatum mortale, quod est scire se peccare mortaliter, nihilominus hoc incontinenter agit, convincitur plus amare quod agit quam Deum.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis, & voluntatis tendat sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et hæc particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet actus directe contrarientur actibus, sicut & habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus: nam similes actus ex similibus habitibus generantur, & similes etiam actus causant; licet non omnes habitus causentur ex actibus.

ARTICULUS VII.

Utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.

2. 2. *quæst.* XXV. *art.* 3.

Septimo quæritur, utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura. Et videtur quod non. Quia propter quod unumquodque, & illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem, & propter beatitudinem. Ergo virtus, & beatitudo, quæ non sunt creaturæ rationales, sunt magis ex caritate diligendæ; & sic creatura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

2. Præterea. Per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quæ sunt, ut dicitur Sapientiæ 11. ex caritate diligendo seipsum, qui est caritas. Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, & non solum rationalis natura.

3. Præterea. Origenes dicit super Cantica, quod unum est diligere Deum, & quæcumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo cum omnes creaturæ sint bonæ, omnes sunt diligendæ ex caritate, & non solum rationalis natura.

4. Præterea. Sola dilectio caritatis est meritoria. Sed in dilectione cuiuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

5. Præterea. Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

6. Præterea. Diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed caritas omnia credit, ut dicitur I. ad Corint. XIII. Ergo multo magis omnia diligit.

7. Præterea. Natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit obiectum caritatis, oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile, quia amor caritatis est amor perfectus: deinde quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus: non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem præsupponit cognitionem, cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis, vel intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis.

8. Præterea. Plus distat ab homine Deus quam quælibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

9. Præterea. In Angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis. Probatio mediæ. Amicitia in aliqua communicatione vitæ consistit: nam convivere est proprium amicorum, secundum Philosophum in Lib. Ethic. (Lib. IX. cap. XII.) Sed non videtur esse aliqua communicatio vitæ nobis, & Angelis: non enim communicamus in vita naturæ cum Angelis, cum sint multo præstantioris naturæ quam homo; neque iterum in vita gloriæ, quia dona gratiæ, & gloriæ dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth. XXV. 15. *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*: virtus autem Angeli est multo maior quam hominis. Ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

10. Præterea. Natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente.

gente. Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere, ut videtur. Ergo caritatis obiectum non est rationalis natura. Probatio mediæ. De actibus virtutum dantur præcepta legis. Sed non datur aliquod præceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

11. Præterea Gregorius dicit in quadam homil. (xvii. in Evang. a princ.) quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest*. Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

12. Præterea. Sicut iustitia consistit in communicatione, ita & amicitia secundum Philosophum in IV. Ethic. Sed iustitia proprie loquendo non est hominis ad seipsum, ut dicitur in V. Ethic. (cap. ult.) Ergo neque amicitia; & ita neque caritas.

13. Præterea. Nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare se ipsum computatur homini in vitium, secundum illud II. Timot. iii. 1. *Instabunt tempora periculosa, & erunt homines seipsos amantes*. Ergo diligere seipsum non est actus caritatis; & ita natura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

14. Præterea. Corpus humanum est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate: quia secundum Philosophum in IX. Ethic. (cap. viii.) vituperantur qui amant se ipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est obiectum caritatis.

15. Præterea. Nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed Sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Rom. vii. 24. *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* & sic corpus non est diligendum ex caritate; & sic idem quod prius.

16. Præterea. Nullus tenetur ad implendum quod non potest scire. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

17. Præterea. Cum dicitur, Creatura rationalis diligitur ex caritate, hæc præpositio *ex* designat habitudinem alicuius causæ. Sed non potest designare habitudinem causæ materialis, quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale: neque iterum habitudinem causæ finalis, quia finis diligendi ex caritate, est Deus, non autem caritas: similiter etiam neque habitudinem causæ efficientis, quia Spiritus sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*: neque iterum habitudinem causæ formalis, quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei; neque est forma extrinseca exemplaris, quia sic omnia quæ diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturæ rationales non sunt diligendæ ex caritate.

18. Præterea. Augustinus dicit in I. de doctr. christ. (cap. xxx.) quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis; & ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, & aliud proximus.

19. Præterea. Cum Christus sit mediator inter Deum & hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus, & quam proximus; & sic sunt quinque in caritate diligibilia, & non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

Sed contra est quod dicitur Levit. xix. *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Glossa (ex Aug. in epist. lii. inter med. & fin.) „Proximum non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis?" Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate. Natura ergo rationalis est obiectum caritatis.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur de his quæ subiiciuntur actui alicuius potentiæ, vel habitus, oportet considerare formalem rationem obiecti illius potentiæ, vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subiiciantur illi potentiæ, vel habitui: sicut visibilia, secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eamdem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se, vel per accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod (a) speciale bonum obiectum; sicut amicitiæ naturalis, quæ est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum civitatis. Unde & caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium obiectum, scilicet bonum beatitudinis divinæ, ut supra (art. 4. huius quæst.) di-

(a) *Al.* spirituale.

dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate.

Sed considerandum est, quod cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari, aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis aeternae: haec autem sunt quae nata sunt huiusmodi bonum habere. Unde cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis aeternae, sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem aeternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino (Lib. I. de doctr. christ. cap. XXIII.) quatuor diligenda ex caritate. Est enim aliquid habens beatitudinem aeternam per suam essentiam, & hoc est Deus; & aliquid habens per participationem, & hoc est creatura rationalis, tam illa quae diligit, quam aliae creaturae, quae ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem aeternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriae ab anima in ipsum. Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis: quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem: proximum autem ut socium in participatione beatitudinis: corpus autem proprium, secundum quod ad ipsum redundat beatitudo. Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligi illa bona quae volumus aliis, diligi possunt ex caritate omnia bona, inquantum sunt quaedam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; & iterum omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, inquantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quae beatitudinem habent, vel habere possunt. Considerandum etiam est, quod sic se habent dilectiones ad invicem, sicut & bona quae sunt earum obiecta. Unde cum omnia bona humana ordinent in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem: unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium, & ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina, vel adulterio, hoc non potest esse meritorium, neque ex caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutem, & beatitudinem diligimus ex caritate, inquantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem, sed ordinans ea ad seipsum, & ad alia quae beatitudinem habere possunt.

Ad tertium dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; & sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum, & quaecumque bona.

Ad quartum dicendum, quod omnia diligere possumus meritorie ordinando ea in illa quae sunt capacia beatitudinis, non autem volendo eis beatitudinem.

Ad quintum dicendum, quod in bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; & secundum hoc competit & Deo, & nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

Ad sextum dicendum, quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

Ad septimum dicendum, quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

Ad octavum dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate, sed quia non sunt capaces beatitudinis.

Ad nonum dicendum, quod Angeli non communicant nobiscum in vita naturae quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturae; sed possumus cum eis communicare in vita gloriae. Quod autem dicitur, *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*, non est referendum tantum ad virtutem naturae: erroneum est enim dicere, quod dona gratiae, & gloriae dentur secundum mensuram naturalium: sed intelligenda est virtus quae est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri aequalem gloriam Angelis.

Ad decimum dicendum, quod lex scri-

pta

pta data est in auxilium legis naturæ, quæ erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata, quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum, & corpus suum; sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei, & proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt præcepta de dilectione Dei, & proximi: in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligat seipsum: quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum. In præcepto autem de dilectione proximi dicitur: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*; in quo includitur dilectio sui ipsius.

Ad undecimum dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad se ipsum proprie loquendo, tamen amor ad se ipsum habetur: ut enim dicitur in IX. Ethic. (cap. VIII. parum a princ.) amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad se ipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut & iustitia; tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum plus debito seipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes; sed quantum ad bona exteriora, & corporalia potest aliquis nimis amare se ipsum.

Ad decimumquartum dicendum, quod non quicumque amat se ipsum secundum exteriorem naturam, culpatur; sed qui exteriora bona quærit ultra modum virtutis: & sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, inquantum *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapientiæ IX. 15. & propter hoc Apostolus significanter dixit, *de corpore mortis huius*.

Ad decimumsextum dicendum, quod ex hoc quod homo nescit pro certo habere caritatem, non sequitur quod non possit ex caritate diligere; sed quod non possit iudicare, an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus, non autem quod iudicemus nos ex caritate diligere. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. IV. 3. *Neque me ipsum iudico; sed qui iudicat me, Dominus est.*

Ad decimumseptimum dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, hæc præpositio *ex* potest designare habitudinem causæ finalis, efficientis, & formalis. Finalis quidem inquantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem: unde dicitur I. ad Timoth. I. 5. *Finis præcepti est caritas*, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis præceptorum: in habitudine autem causæ efficientis, inquantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem: in habitudine autem causæ formalis, inquantum actus recipit speciem ab habitu, sicut & calefactio a calore.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio proximi salvatur & in eo qui dat beneficia, & in eo qui recipit, non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus, sed requiritur quod inter proximos sit communicantia in aliquo ordine: unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, inquantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

Unde patet responsio ad ultimum.

ARTICULUS VIII.

Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

2. 2. *quæst.* XXV. *art.* 8. & 9.

Octavo quæritur, utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub præcepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub præcepto illo, videlicet *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*: nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in Lib. I. de doctrina christiana (cap. XXX.) Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

2. Sed dicendum, quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, & aliorum effectuum caritatis. Sed contra. Omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in cor-

corde, sed etiam in opere: dicitur enim I. Ioan. III. 18. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate*. Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub praecepto.

3. Praeterea. Matth. v. 44. similiter dicitur: *Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos*. Si igitur diligere inimicos cadit sub praecepto, & benefacere eis cadit sub praecepto, quod pertinet ad effectus caritatis.

4. Praeterea. Ea quae pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita: quia, ut dicitur Hebr. VII. 19. (a) *nihil perfectum adduxit lex*. Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur: dicitur enim Exod. XXIII. 4. *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum*: & Levit. XIX. 17. *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo; sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum*: & Iob XXXI. 29. *Si gavisus sum ad ruinam eius qui me oderat, & exultavi, quod invenisset eum malum: non enim dedi ad peccandum guttur meum*: & Proverb. XXV. 21. *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitierit, da ei aquam bibere*. Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

5. Praeterea. Consilium non contrariatur legis praecepto: unde Dominus perfectionem novae legis traditurus praemisit Matth. v. 17. *Non veni solvere legem, sed adimplere*. Diligere autem inimicos videtur contrariari praecepto legis: quia dicitur Matth. v. 43. *Diliges amicum tuum, & odio habebis inimicum tuum*. Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii.

6. Praeterea. Dilectio habet proprium obiectum in quod inclinat: quia, sicut dicit Augustinus (I. de doctr. christ. cap. XXX.) *pondus meum est amor meus*. Sed proprium obiectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

7. Praeterea perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturae, sed magis per virtutem inclinatio naturae perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur: qualibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

8. Praeterea. Perfectio caritatis, & cuiuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit, & inimicos odit, secundum illud Malach. I. 2. *Iacob dilexi, Esau odio habui*. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

9. Praeterea. Dilectio caritatis directe respicit bonum vitae aeternae. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitae aeternae, quia vel sunt damnati in inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

10. Praeterea. Eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle eius mortem, aut quodcumque malum: quia de ratione amicitiae est quod amicos velimus esse, & vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere, quia secundum Apostolum Rom. XIII. 4. *potestas saecularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit*. Non ergo tenemur inimicos diligere.

11. Praeterea. Philosophus in Lib. Topicorum (Lib. II. cap. III.) docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum, & eis benefacere; diligere inimicos, & eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec cadit sub consilio. Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

12. Praeterea. Amicus, & inimicus sunt contraria. Ergo & diligere amicum, & diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

13. Praeterea. Consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturae. Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

14. Praeterea. Implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt Apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum, & effectum: legitur enim de beato Thoma Apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus eius in convivio a canibus deportaretur. (apud Aug. contra Adamantum & in Abdia Lib. IX. de certamine apostolico.) Ergo diligere inimicos quantum ad affectum, & effectum non cadit sub perfectione consilii.

15. Prae-

(a) Vulgata, *nihil ad perfectum*.

15. Praeterea. Imprecari mala, precipue damnationis aeternae, opponitur dilectioni & quantum ad affectum, & quantum ad effectum. Sed Prophetae imprecati sunt mala suis adversariis: dicitur enim in Psalm. lxviii. 29. *Deleantur de libro vitae, & cum iustis non scribantur*: & iterum Psalm. liv. 16. *Veniat mors super illos, & descendant in infernum viventes*. Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

16. Praeterea. De ratione amicitiae verae est ut aliquis propter se ipsum diligatur: caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere autem inimicum propter se ipsum contrariatur caritati, quia solus Deus propter se ipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligatur.

17. Praeterea. Id quod cadit sub perfectione consilii, melius est, & magis meritorium quam id quod sub necessitate praecepti. Sed diligere inimicum non est melius, neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate praecepti: quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est, & magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

18. Sed dicebatur, quod diligere inimicum maioris meriti est, quia est difficilius. Sed contra. Diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo eadem ratione maioris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

19. Praeterea. Signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit Philosophus in II. Etic. (cap. III. in princ.) Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam magis virtuosum, & per consequens magis meritorium; & sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. lxxiii.) *Perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos: in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere*.

Respondeo dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate praecepti, & aliquo modo sub consilii perfectione. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, sicut supra (art. 4. huius quaest.) dictum est, proprium, & per se obiectum caritatis est Deus; & quidquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet; sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, inquantum sunt ab ipso creati, & capaces beatitudinis, quae in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo quod ista ratio dilectionis, quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur. Sic ergo in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet; & aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis, & ratio odii, si praetermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii, praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius praeponderat in corde suo amori divino. Magis ergo odit amicitiam illius quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum; quod est contra praeceptum caritatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati: unde necesse est quod si ex praecepto caritatis tenemur quod dilectio Dei praeponderet in nobis dilectioni cuiuslibet alterius rei, & per consequens odio contrarii; sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos. Sed tunc considerandum, quod cum ex praecepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc praeceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus: quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret: nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum, vel serviendum singulariter unicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, & eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione coniuncti sunt: nam omnes aliae licitae dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est: unde dicit Augustinus (Lib. I. de doctr. christ. cap. xxviii. in princ.) *Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur: pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatius adhaeret, ex quo eligis potius illi dandum esse*. Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis praecepto ut dilectionis affe-

ctu, vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco, & tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate, (a) per quam sine nobis ei succurri non posset. Tenentur tamen affectu, & effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus, & pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, utputa illos qui sunt in India, vel in Aethiopia. Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat, nisi sola unio caritatis, ex necessitate praecepti teneremur diligere eos in communi & affectu, & effectu, & in speciali quando necessitatis articulus immineret; sed quod homo specialem affectum, & effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectae caritatis est, & sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet & caritas, & specialis dilectio. Manifestum est autem quod ex perfectione activae virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus, per quam non solum propinqua, sed remota calefiunt. Ita & perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam (b) ad extremos, & ulterius ad inimicos non solum generaliter, sed etiam specialiter & diligendo, & benefaciendo movemur.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inimicorum sub praecepto continetur, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut per affectum, ita & per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod illae auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex praecepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Odio habebis inimicum tuum*, in toto veteri testamento non invenitur: sed hoc erat ex traditione Scribarum, quibus visum fuit hoc esse addendum, quia Dominus praecepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod haec vox, *Odio habebis inimicum tuum*, non est accipienda ut iubentis iusto, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in Lib. de sermone Domini in monte (Lib. I. cap. xli. in fin.) Vel, sicut etiam Augustinus dicit contra Faustum, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

Ad sextum dicendum, quod inimicus, ut inimicus, non est obiectum dilectionis, sed inquantum pertinet ad Deum: unde hoc debemus in inimico odire quod ipse nos odit, & desiderare quod nos diligat.

Ad septimum dicendum, quod ex natura homo omnem hominem diligit, ut etiam Philosophus dicit in VIII. Ethic. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturae superadditur, ex quo non debet tolli naturae inclinatio. Caritas ergo dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quae habent contrarietatem ex sua natura, sicut ignis & aqua, lupus & ovis.

Ad octavum dicendum, quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale, vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum: & sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, & odire quod est alienum a Deo: & secundum hoc dicitur in Psal. cxxxviii. 12. *Perfecto odio oderam illos*.

Ad nonum dicendum, quod praescitos & damnatos non debemus diligere ad habendum vitam aeternam, quia iam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut cetera Dei, in quibus divina iustitia manifestatur: sic enim eos Deus diligit. Praescitos (c) autem nondum damnatos debemus diligere ad vitam aeternam habendam: quia hoc nobis non constat, & praescientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam aeternam.

Ad decimum dicendum, quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (xxxiv. in Evang. parum a princ.) quod iusti persecutionem commovent, sed amantes: quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant. Possumus enim illis quos ex caritate diligimus, velle, aut inferre aliquod malum temporale propter tria. Primo quidem propter eorum correctionem. Secundo, inquantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicuius multi-

(a) *Forte* in qua. (b) *Forte* externos. (c) *Al.* enim.

titudinis, vel etiam totius Ecclesiæ: unde dicit Gregorius XXII. Moral. (cap. 11. in princ.) *Evenire plerumque solet ut non amissa caritate inimici nos ruina latificet, & rursus eius gloria sine invidia culpa contristet, dum corruente eo quosdam bene erigi credimus, & proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus*. Tertio ad servandum ordinem divinæ iustitiæ, secundum illud Psal. lvii. 11. *Latabitur iustus cum viderit vindictam*.

Ad undecimum dicendum, quod huiusmodi propositiones ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendæ per se. Sicut enim diligere amicum, inquantum amicus est, bonum est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est: sed bonum est diligere inimicum, inquantum ad Deum pertinet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere amicum, inquantum amicum, & inimicum, inquantum inimicum, esset contrarium; sed diligere amicum, & inimicum, inquantum uterque est Dei, non est contrarium; sicut nec videre album, & videre nigrum, inquantum est coloratum.

Ad decimumtertium dicendum, quod diligere inimicum, inquantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile: & sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

Ad decimumquartum dicendum, quod beatus Thomas non expetiit pœnam sui percussoris zelo vindictæ, sed propter manifestationem divinæ iustitiæ, & virtutis.

Ad decimumquintum dicendum, quod imprecationes quæ inveniuntur in Prophetis, sunt intelligendæ per prænuntiationes, ut exponatur *deleantur*, idest delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinæ iustitiæ eis revelatæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; & sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo ut diligamus ipsum cui volumus bonum, ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut contingit in amicitia delectabili, vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum; non quia utilitatem, vel delectationem appetamus amico, sed quia ex amico appetimus utilitatem, & delectationem nobis, sicut & diligimus alia delectabilia nobis, & utilia, ut cibum, aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum, non ipsum nobis, & hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra (in corp. art.) dictum est. Sed si consideremus istos duos actus absolute, melius est diligere amicum quam inimicum, & melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quæ est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi inquantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quæ hanc difficultatem vincit: unde si esset tam perfecta caritas quæ totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem (a) in eo qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quæ etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici; nisi forte per accidens, inquantum contra repugnans aliquid cum maiori conatu operatur; sicut & in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

ARTICULUS IX.

Utrum ordo aliquis sit in caritate.

2. 2. *quæst.* XXVI. *art.* 1.

NOno quæritur, utrum ordo aliquis sit in caritate. Et videtur quod non. Quia sicut fides se habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides æqualiter credit omnia credenda. Ergo caritas æqualiter diligit omnia diligenda.

2. Præterea. Ordo ad rationem pertinet. Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

3. Præterea. Ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum Bernardum (ser. lxxix. in Cantica in princ. & ser. lxxxiii. parum ante med.) *caritas gradum nescit, dignitatem non considerat*. Ergo ordo non est in caritate.

4. Præterea. Obiectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in Lib. de doct. christ. (cap. xxvii.) in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus autem non est

(a) Al. nec in eo.

est maior in seipso quam in proximo, nec maior in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

5. Præterea. Similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit simile sibi*. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligatur Deus, sicut Ambrosius dicit.

6. Præterea. I. Ioan. IV. 20. dicitur: *Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a maiori. Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

7. Præterea. Amor est vis unitiva, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum quam seipsum.

8. Præterea. Augustinus dicit in I. de doct. christ. (cap. XXVIII. in princ.) quod omnes homines æque diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligi quam alius.

9. Præterea. Proximum præcipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt æqualiter diligendi.

10. Præterea. Illum magis diligimus cui maius bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita æterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

11. Præterea. Si ordo est conditio caritatis, oportet quod cadat sub præcepto. Sed non videtur sub præcepto cadere: quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

12. Præterea. Caritas viæ imitatur caritatem patriæ. Sed in patria magis amantur meliores, non autem propinquiores. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sunt meliores, & non propinquiores; quod est contra Ambrosium, qui dicit (& refertur III. Sent. dist. XXIX.) quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii, post domestici.

13. Præterea. Ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt coniuncti Deo quam propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

14. Præterea. Sicut dicit Gregorius in quadam homilia (XXX. in Evang. non procul a princ.) *probatio dilectionis est exhibitio operis*. Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficentia, magis exhibetur extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

15. Præterea. I. Ioan. III. 18. dicitur: *Non diligamus ore, neque lingua, sed opere, & veritate*. Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus; puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri, & plus debet reddere benefactori quam patri, si in æquali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

16. Præterea. Gregorius dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

17. Præterea. Ille est magis diligendus cuius amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturæ provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

18. Præterea. Si ratione propinquitatis maioris est aliquis magis diligendus, cum uxor sit magis propinqua, quæ est unum corpus, & filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes, videtur quod sint magis diligendi filii, & uxor quam parentes. Non ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a Sanctis assignatur.

Sed contra est quod dicitur Cantic. II. 4. *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem*.

Respondeo dicendum, quod secundum omnem sententiam, & auctoritatem Scripturæ, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu, & effectu super omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum fuit quorumdam opinio, ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, & non secundum affectum: & fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit (Lib. I. de doctr. christ. cap. XXVIII. in princ.) quod omnes homines æque diligendi sunt; *sed cum omnibus prodesse*

non

non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte coniunguntur. Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio eius requirit: unde tendentibus in finem naturæ imprimitur a Deo amor, & appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem: unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est maior inclinatio in illum, quæ est appetitus naturalis, ut patet in gravibus, & levibus. Sicut autem appetitus, vel amor naturalis est inclinatio quædam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales; ita dilectio caritatis est inclinatio quædam infusa rationali naturæ ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur. Tenditur is autem in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est; secundo autem auxilium quod est a seipso; tertio autem cooperatio, quæ est a proximo: & in hoc est gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali, alii vero qui sunt magis coniuncti, in speciali: non enim omnes omnibus in specialibus cooperari possent. Coadiuvat nos etiam instrumentaliter tantum corpus nostrum, & etiam quæ corpori necessaria sunt: unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo & principaliter aliquis diligat Deum, secundo autem seipsum, tertio proximum, & inter proximos, magis illos qui sunt magis coniuncti, & magis nati sunt coadiuvare. Qui autem impediunt, inquantum huiusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt: unde Dominus dicit Luc. XIV. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem.... non potest esse meus discipulus.* Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est, quod, sicut supra (art. 7. & 8.) diximus, etiam aliæ dilectiones licitæ, & honestæ, quæ sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem: & sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; & sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, & secundum dilectionem socialem plus coniuncti, & sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum fit quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, & ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum fidei est verum: unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constat in adæquatione intellectus & rei, si consideretur veritas secundum rationem æqualitatis, quæ non recipit magis, & minus, sic non contingit esse aliquid magis & minus verum; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II. Metaph. (com. IV.) eadem est dispositio rerum in esse, & veritate: unde quæ sunt magis entia, sunt magis vera: & propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones: & sic etiam contingit in his quæ sunt fidei. Unde Apostolus I. ad Corint. XV. probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ordo rationis est ut ordinantis, sed voluntatis ut ordinatæ; & sic convenit ordo caritati.

Ad tertium dicendum, quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque; sed duorum diligibilium non ignorat.

Ad quartum dicendum, quod licet Deus non sit maior in uno quam in alio, tunc magis & perfectius est in seipso quam in creatura, & in una creatura quam in alia.

Ad quintum dicendum, quod in dilectione, cuius principale obiectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligenti similius, sicut accidit in dilectione naturali; sed in dilectione caritatis principale obiectum est ipse Deus: unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, ceteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod Apostolus argumentatur secundum eos qui visibilibus præcipue inhærent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

Ad septimum dicendum, quod unitate naturæ nihil est magis unum quam nos; sed unitate affectus, cuius obiectum est bonum, summe bonum debet esse magis nobis unum quam nos.

Ad octavum dicendum, quod omnes homines sunt æque diligendi, inquantum omnibus æquale bonum velle debemus, scilicet vitam æternam.

Ad

Ad nonum dicendum, quod proximum (*a*) tenetur aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum, propter quod non sequitur quod omnes proximi sint æqualiter diligendi.

Ad decimum dicendum, quod aliquem dicimur magis diligere, non solum quia maius bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus: & sic licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita æterna, non tamen omnes æqualiter diligimus.

Ad undecimum dicendum, quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus: potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri in derogationem eius quem plus amare debemus.

Ad decimumsecundum dicendum, quod illi qui sunt in patria, sunt coniuncti ultimo fini; & ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine (Dist. CCCXVII.) unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum; & propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem: & ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem; & sic non semper meliores magis amantur; sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque coniunctim sumatur ratio maioris dilectionis.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod Prælatus aliquis non potest conferre beneficia, inquantum est Petrus, vel Martinus, sed inquantum est magister Ecclesiæ: & ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se, sed propinquitatem ad Deum, & utilitatem Ecclesiæ; sicut dispensator alicuius familiæ attendere debet in dispensando res domini sui, servitium quod exhibetur domino suo, & non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quæ ex industria sua personæ acquirit ut propria debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum (*b*) beneficium.

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum ea quæ pertinent proprie ad propriam personam alicuius, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte inquantum in bono alicuius extranei, penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisque debet; ut cum aliquis se ipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, inquantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea quæ pertinent ad aliquid ratione alicuius disiuncti, utpote inquantum est civis, vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quam patri.

Ad decimumsextum dicendum, quod auctoritas Gregorii est intelligenda quantum ad illa quæ ad regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illa quæ pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit se ipsum, plus diligit uxorem, & filios, quam parentes: quia uxor est aliquid viri, & filius patris: unde dilectio quæ habetur ad uxorem, & filium, magis includitur in dilectione qua aliquis diligit se ipsum, quam dilectio quæ habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione eius, sed ratione sui ipsius. Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione eius, plus diligendus est pater quam filius, inquantum ex patre maius beneficium suscepimus, & inquantum honor filii magis dependet ex honore patris, quam e converso; & ideo in exhibitione reverentiæ, & in obediendo, & in satisfaciendo voluntati eius, & in similibus, tenetur homo magis patri, quam filio: sed in subventione necessariorum plus tenetur homo filio quam parenti: quia parentes debent thesaurizare filiis, & non e converso, ut dicitur I. Corint. IV.

ARTICULUS X.

Utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita.

2. 2. *quæst.* XXIV. *art.* 8.

Decimo quæritur, utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita.

Et videtur quod sic. Quia Deus nihil impossibile homini præcipit, ut Hieronymus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in præcepto, ut patet Deuter. VI. 5. *Diliges* De-

(*a*) *Al.* movetur. (*b*) *Forte* benefacientem.

Dominum Deum tuum ex toto corde tuo: totum enim, & perfectum idem sunt. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita.

2. Præterea. Augustinus dicit (in Lib. de vera religione cap. xlvii. in princ.) quod perfecta caritas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita. Ergo caritas potest esse in hac vita perfecta.

3. Præterea. Ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest esse unum: quia *qui adhæret Deo, unus spiritus est*, ut dicitur I. Corint. vi. 17. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

4. Præterea. Perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato, & tentationi. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

5. Præterea. Affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte & totaliter ipsum cognosceremus. Ergo nunc perfecte & totaliter Deum diligimus: est ergo in hac vita caritas perfecta.

6. Præterea. Voluntas est domina sui actus. Sed diligere Deum, est actus voluntatis. Ergo voluntas humana potest totaliter & perfecte ferri in Deum.

7. Præterea. Obiectum caritatis est divina bonitas, quæ est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile, non est difficile continue perseverare, & sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi.

8. Præterea. Quod simplex est, & indivisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor caritatis est simplex, & indivisibilis & ex parte animæ diligentis, & ex parte obiecti diligibilis, quod est Deus. Ergo si quis habet in hac vita caritatem, totaliter & perfecte habet.

9. Præterea. Caritas est nobilissima virtutum, secundum illud I. Corint. xii. 31. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, scilicet caritatis. Sed aliæ virtutes possunt esse perfectæ in hac vita. Ergo & caritas.

1. Sed contra. Cum caritati repugnet omne peccatum, ut dictum est, perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I. Ioan. i. 8. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, (a) nos ipsos seducimus*. Ergo perfecta caritas in hac vita haberi non potest.

2. Præterea. Nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in Lib. de Trin. (Lib. X. in princ.) Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci, secundum illud I. Cor. xiii. 9. *Nunc ex parte cognoscimus*. Ergo nec etiam potest perfecte diligi.

3. Præterea. Illud quod semper potest proficere, non est perfectum. Sed caritas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone. Ergo caritas in hac vita semper perfecta esse non potest.

4. Præterea. *Perfecta caritas foras mittit timorem*, ut dicitur I. Ioan. iv. 18. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore. Ergo non potest aliquis habere caritatem.

Respondeo dicendum, quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter; alio modo perfectum secundum naturam; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, & cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum quæ nata sunt haberi a natura illa; sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit, sed quia nihil ei deest eorum per quæ homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quæ natum est habere secundum tempus illud; sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quæ requiruntur ad hominem secundum ætatem illam. Sic igitur dicendum, quod caritas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Caritas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Caritas autem perfecta secundum tempus etiam in hac vita haberi potest. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum actus, & habitus speciem habeant ex obiecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Obiectum autem caritatis est summum bonum. Caritas ergo est perfecta simpliciter quæ in summum bonum fertur intantum, quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum. Unde nulla caritas creaturæ, cum sit finita, potest esse simpliciter perfecta; sed sic perfecta dici potest sola caritas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creatu-

(a) Vulgata, *ipsi nos seducimus*.

turæ, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita ne totaliter mens eius in Deum feratur ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis, quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem sæcularium rerum: quia, ut dicit Apostolus I. ad Corint. VII. 33. *Qui cum uxore est, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, & divisus est*; idest, cor eius non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate præsentis vitæ, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, & retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum dormiendo, comedendo, & alia huiusmodi faciendo, sine quibus præsens vita duci non potest: & ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur, secundum illud Apostoli II. ad Corint. V. 6. (a) *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo, & iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit I. ad Corint. VII. 32. *Qui sine uxore est, solicitus est de his quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo*. Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita, non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti: & ideo illam perfectionem caritatis quæ erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest; nisi sit viator & comprehensor simul; quod est proprium Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, intelligitur esse præceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhæsionem: & hoc non est præceptum, sed finis præcepti: indicatur enim nobis per hoc, non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

Ad secundum dicendum, quod diligere meliora tanto plus, quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam caritatem habere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum; quod non est possibile in hac vita.

Ad quartum dicendum, quod perfectio quæ convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit; sicut homo quolibet tempore, & qualibet ætate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quæ est secundum quodcumque tempus, est perfectio quæ competit caritati secundum eius speciem. Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, & ut nullum creatum ei præferatur in amore. Unde cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur; ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam scilicet quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur; non autem quod nullo modo tentatione afficiatur, hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo Deus in patria & totaliter videbitur, & totaliter diligetur, secundum scilicet quod ly *totaliter* se tenet ex parte diligentis, & videntis, quia scilicet totum posse creaturæ applicabitur ad videndum, & diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur, & diligetur, quia non est aliqua pars eius quæ non videatur, & diligatur; cum ipse non sit compositus, sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur, nec totaliter videbitur, quia scilicet non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est, & diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri, aut diligi potest: quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini in hac vita viventi ut absque intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, inquantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni divinæ.

Ad sextum dicendum, quod voluntas est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non

(a) Vulgata: *Quoniam dum sumus &c.*

non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret; cum conditio huius vitae requirat ut actus, & voluntas ferantur ad multa. Vel potest dici, quod voluntas est domina sui actus in his quae sunt homini connaturalia; sed perfectio caritatis, maxime quae erit in patria, est super hominem, & praecipue si consideretur homo secundum statum praesentis vitae.

Ad septimum dicendum, quod aliqua actio definit esse delectabilis non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte agentis, quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum delectabile est ex parte obiecti; sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanae non est sine actione virtutis imaginativae, & aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari ex diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio: & propter hoc dicitur Eccle. ult. 12. *Frequens meditatio, carnis est afflictio*.

Ad octavum dicendum, quod perfectio caritatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis: quae quidem intensio simplicitati caritatis non repugnat.

Ad nonum dicendum, quod aliarum virtutum moralium obiecta sunt bona humana, quae non excedunt vires hominis: & ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire: sed obiectum caritatis est bonum increatum, quod vires hominis excedit: & ideo non est ratio similis.

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali: quod quidem non repugnat perfectioni viae, sed perfectioni patriae, quae est ut semper actu feratur in Deum: peccatum autem veniale non tollit habitum caritatis, sed impedit actum eius.

Ad secundum dicendum, quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit; possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit (VIII. de Trinit. cap. 11.) & in hoc consistit perfectio cognitionis viae: & similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur; sed ita quod numquam in contrarium eius feratur mens.

Ad tertium dicendum, quod in hac vita non est caritas perfecta nec simpliciter, nec secundum humanam naturam, sed solum secundum tempus. Ea vero quae sic perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet: & ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.

Ad quartum dicendum, quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem, & initialem, non tamen timorem castum, vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

ARTICULUS XI.

Utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem.

III. Sent. dist. XXIX. *art.* 8.

Undecimo quaeritur, utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem habendam. Et videtur quod sic. Ad id enim quod est in praecepto, omnes tenentur. Sed perfectio caritatis est in praecepto: dicitur enim Deuter. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

2. Praeterea. Hoc videtur esse de perfectione caritatis quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur: dicitur enim I. ad Corinth. x. 31. *Sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

3. Sed dicendum, quod praeceptum illud Apostoli ad hoc se extendit ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu. Sed contra. Praecepta legis sunt de actibus virtutum, habitus autem non cadit sub praecepto. Non ergo praeceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

4. Praeterea. Dominus Matth. v. 17. praecepta veteris legis adimplevit, secundum illud: *Non veni solvere* (legem) *sed adimplere*. Haec autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur: *Nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum, & Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*. Ad ea autem quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur. Ergo & ad praedictam adimpletionem servandam. Sed praedicta adimpletio ad perfectionem pertinet: unde Dominus in fine concludit: *Estote perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est*. Ergo ad perfectionem caritatis omnes tenentur.

5. Prae-

5. Præterea. Ad consilia solum non omnes tenentur. Perfectio autem vitæ æternæ, aut caritatis, non attenditur secundum consilia: datur enim consilium de paupertate; nec tamen sequitur, quod qui magis est pauper, sit perfectior: datur etiam consilium de virginitate; & tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in caritate: & sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis.

6. Præterea. Status Episcoporum est perfectior quam status religiosorum, alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum prælationis se transferre: unde & Dionysius dicit in Eccles. Hierarchia (cap. v. par. 1.) quod Episcopi sunt perfectiores; Monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, & quod debent se sursum agere ad perfectiones quas in Episcopis vident. Nec tamen Episcopi tenentur ad observandum huiusmodi consilium paupertatis, & alia huiusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis.

7. Præterea. Dominus Apostolis multa imposuit quæ sunt de perfectione vitæ, ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, neque aliquod huiusmodi. Sed quod iniunxit Apostolis, omnibus iniunxit, secundum illud Marc. XIII. 37. *Quod vobis dico, omnibus dico*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem vitæ.

8. Præterea. Quicumque habet caritatem, plus amat vitam æternam quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam æternam præeligat vitæ corporali. Sed, sicut Augustinus dicit, caritas cum ad perfectionem venerit, dicit, *Cupio dissolvi, & esse cum Christo*. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

9. Præterea. Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur: dicitur enim I. Ioan. III. 16. (*a*) *In hoc cognoscimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit: & nos debemus pro fratribus animas ponere*. Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis.

10. Præterea. Quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato, habet fiduciam in die iudicii: (*b*) *quia in hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii*, ut dicitur I. Ioan. IV. 17. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

11. Præterea. Philosophus dicit in VIII. Ethic. (circa fin.) *Deo, & parentibus non possumus reddere æquivalens; sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest*. Sed perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

12. Præterea. Religiosi profitentur perfectionem vitæ. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis, & ad omnia quæ ad perfectionem vitæ pertinent.

Sed contra est quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo. Non ergo potest esse in præcepto.

Respondeo dicendum, quod huius quæstionis solutio ex præmissis accipi potest. Ostensum est enim supra, quod aliqua perfectio est quæ ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quæ consistit in remotione cuiuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quædam autem perfectio est sine qua caritas esse potest, quæ pertinet ad bene esse caritatis, quæ scilicet consistit in remotione occupationum sæcularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum. Est autem & quædam alia perfectio caritatis, quæ non est possibilis homini in hac vita, & quædam ad quam nulla natura creata pertingere potest, ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem quod ad illud omnes teneri dicuntur sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem æternam consequi, & ea habita ad salutem æternam pervenitur. Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur, sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines non tenentur, cum quælibet caritas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam, vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod totalitas illa, secundum quod cadit sub præcepto caritatis, pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod omnia actu referre in Deum non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur, hoc enim pertinet ad

(a) Vulgata, *cognovimus*. (b) Al. in hoc quod perfecta &c.

ad perfectionem patriæ; sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primæ causæ manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis: unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans; virtualiter tamen intendit sanitatem propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis se ipsum ordinat in Deum sicut in finem in omnibus quæ propter se ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus præcipit quod omnia in Dei gloriam referantur.

Ad tertium dicendum, quod aliud est habitualiter referre in Deum, & aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum & qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub præcepto; sed virtualiter referre omnia in Deum cadit sub præcepto caritatis, cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

Ad quartum dicendum, quod illud quod dicitur, *Estote perfecti &c.* videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quæ quodammodo est de perfectione consilii, & quodammodo est de necessitate præcepti, ut supra (art. 8.) expositum est.

Ad quintum dicendum, quod perfectio vitæ æternæ in quibusdam quidem consistit principaliter & per se, in quibusdam autem secundario, & quasi per accidens. Principaliter quidem & per se consistit perfectio in his quæ pertinent ad interiorem mentis dispositionem, & præcipue in actu caritatis, quæ est radix omnium virtutum; secundario vero & per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, utputa in virginate, paupertate, & huiusmodi: hæc enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem inquantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum: unde & Dominus, cum dixisset, Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus*, consequenter adiecit: *& veni, & sequere me*: ut ostenderet quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi inquantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter Apostolus I. ad Cor. VII. consilium dat de non nubendo: quia *quæ virgo est, cogitat, quæ Dei sunt, quomodo placeat Deo*: & eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, inquantum sunt quidam perfectæ caritatis effectus: qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quæ eum retrahere possunt ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem pœnitentiæ: quia nulla satisfactio pro peccatis adæquari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, & animum per votum obedientiæ, & corpus per votum continentiæ, & res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quæ principaliter & per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit maior perfectio ubi hæc inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui maioris est caritatis. In his autem quæ ex consequenti, & quasi per accidens ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur: unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus: sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter, ut scilicet ille dicatur perfectior cuius paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, & facit liberius Deo vacare.

Ad sextum dicendum, quod hæc est differentia inter amicitiam honesti, & delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesta amicus diligitur propter se ipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiæ honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam in eius præsentia habet, in eius servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a præsentia amici discedere non vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter, vel faciliter a præsentia amici divellitur, & in aliis magis delectatur, vel nihil, vel parum comprobatur amicum diligere. Hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter se ipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter, vel sine magna mole-

molestia separantur a vacatione divinæ contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur: & in his vel nihil, vel modicum caritatis apparet. Quidam vero interdum delectantur in vacatione divinæ contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salute proximorum: & hæc perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Rom. IX. 3. *Optabam ego ipse anathema*, idest separatus, *esse a Christo pro fratribus meis*: & ad Philip. I. 23. *Desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos*. Et hæc perfectio est proprie prælatorum, & prædicatorum, & quorumcumque aliorum, qui procurandæ saluti aliorum insistunt: unde significantur per Angelos in scala Iacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per solicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status (*a*) quod prælatorum aliqui statu prælatorum abutuntur quærentes prælationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti, sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat, ut dicitur Roman. III.

Ad septimum dicendum, quod in doctrina evangelica quædam dicta sunt Apostolis in persona omnium fidelium, ea scilicet quæ pertinent ad necessitatem salutis: unde & Matth. XIII. 37. dicitur: *Quod vobis dico, omnibus dico: vigilate &c.* nam in vigilantia ibi intelligitur solicitudo quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quædam vero dicuntur Apostolis quæ pertinent ad perfectionem vitæ, & ad prælati officium; & ad hoc extendi non potest, *quod vobis dico, omnibus dico*. Sciendum tamen, quod illa quæ dixit Dominus discipulis Luc. IX. 3. *Nihil in via tuleritis &c.* secundum quod Augustinus exponit in Lib. de consensu Evangelistarum, non pertinent ad perfectionem vitæ, sed ad potestatem dignitatis apostolicæ, per quam poterant, nihil secum ferentes, vivere de his quæ ministrabantur ab his quibus Evangelium prædicabant: unde ibidem dicitur, quod *dignus est operarius mercede sua*, vel *cibo suo*: unde nec præceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat, non utens hac concessione, supererogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet I. ad Corinth. IX.

Ad octavum dicendum, quod in homine sunt duo affectus: unus caritatis, quo anima desiderat esse cum Christo; alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore, qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut Augustinus dicit super Ioan. (tract. CXXIII.) Ex coniunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur a corpore, secundum illud Apostoli II. ad Corinth. V. 4. *Nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est, a vita*. Sed quia hoc est impossibile, *quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino*, ut ibidem 6. subditur, insurgit quædam contrarietas inter prædictos affectus: & quanto caritas est perfectior, tanto sensibilius affectus caritatis vincit affectum naturæ: & hoc ad perfectionem caritatis pertinet. Unde & Apostolus ibidem subdit: *Audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & præsentes esse ad Dominum*. Sed in his in quibus est caritas imperfecta, si tantum affectus caritatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria caritatis. Quod ergo aperte, & indubitanter, sive audacter Apostolus dicit, *Cupio dissolvi, & esse cum Christo*, hoc perfectæ caritatis est; sed quod qualitercumque, licet insensibiliter, præferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate caritatis.

Ad nonum dicendum, quod ponere animam, idest vitam præsentem, pro fratribus, quodammodo est de necessitate caritatis, quodammodo est de perfectione ipsius: plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium: unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectæ caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis quis exponat.

Ad decimum dicendum, quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est huiusmodi rei securitatem habere, sed perfectorum, qui peccata totaliter subiugaverunt.

Ad undecimum dicendum, quod & parentibus, & multo magis Deo tenetur homo

(*a*) *Al.* prælatorum. Sed aliqui &c.

mo rependere totum quod potest; tamen secundum communem modum humanæ vitæ, supra quam potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate præcepti non tenetur.

Ad duodecimum dicendum, quod perfectionem caritatis nullus profitetur; sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quæ organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas, ieiunia; qui tamen nec ad omnia huiusmodi tenentur, sed ad illa solum quæ profitentur: unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto; sed est eis ut finis, ad quem pervenire conantur per ea quæ vovent.

ARTICULUS XII.

Utrum caritas semel habita possit amitti.

2. 2. *quæst.* XXIV. *art.* II.

Duodecimo quæritur, utrum caritas semel habita possit amitti. Et videtur quod non. Dicitur enim I. Ioan. III. 9. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Sed caritatem non habent nisi filii Dei: ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, & filios perditionis, ut Augustinus dicit in XV. de Trin. (cap. XVIII. in princ.) Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere peccando.

2. Præterea. Omnis virtus quæ peccando amittitur, per peccatum arescit, ut Augustinus dicit super illud Ioannis: (ut refertur in decret. Lib. de pœnit. cap. *caritas*:) *Unctio invisibilis caritas est, quæ in quocumque fuerit, radix illi erit, quæ arescere non potest, & nutritur calore Solis, ut non arescat.* Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

3. Præterea. Augustinus dicit in VIII. de Trin. quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Iulianum Comitem, caritas quæ deleri potest, numquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Qui igitur habet caritatem, non potest eam peccando deserere.

4. Præterea. Prosper dicit in Lib. de contemplatione (Lib. III. cap. XIII.) *Caritas est recta voluntas Deo inseparabiliter iuncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia; cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit.* Ergo caritas semel habita, per peccatum amitti non potest.

5. Præterea. Gregorius dicit in quadam hom. (XXX. in Evang. paulo a princ.) quod amor Dei magna operatur, si est. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas inest, amitti non potest.

6. Præterea. Plus homo per caritatem amat Deum quam per naturalem amorem amet se ipsum. Sed amor sui ipsius numquam amittitur per peccatum. Ergo nec etiam caritas.

7. Præterea. Liberum arbitrium non inclinatur in peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ.) facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit: quia, sicut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. *est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse.* Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut Apostolus dicit I. ad Timoth. ult. Sed hunc etiam caritas excludit, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. XXXVI. non remote a princ.) Ergo ille qui habet caritatem, non potest peccando eam amittere.

8. Quicumque habet caritatem, spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. V. 18. *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Sed Spiritus sanctus, cum sit infinitæ virtutis, non potest in sua actione deficere. Ergo videtur quod homo habens caritatem peccare non possit.

9. Præterea. Contra nullum habitum cuius esse est in operari, contingit peccare: dicit enim Philosophus in VII. Ethic. quod non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. Sed caritas semper consistit in operari: dicit enim Gregorius in quadam hom. (XXX. in Evang. circ. princ.) quod amor Dei numquam est otiosus. Ergo contra caritatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

10. Præterea. Si aliquis caritatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum non habet. Sed dum habet, non amittit eam per peccatum, quia simul esset peccatum cum caritate. Neque etiam amittit eam cum non habet, quia quod non habet, amitti non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti.

11. Præterea. Caritas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere. Uno quidem modo per

per corruptionem subiecti; sed per hunc modum caritas deficere non potest, cum anima humana, quæ est subiectum eius, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causæ, sicut lumen deficit hab aere per absentiam Solis; sed hoc modo caritas deficere non potest, quia causa eius est indeficiens, scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente obiecto, sicut paternitas deficit per mortem filii; sed nec hoc modo deficit caritas, quia eius obiectum est bonum æternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquæ deficit per actionem caloris; sed nec hoc modo caritas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere, secundum illud Cant. VIII. 6. *Fortis est ut mors dilectio:* & iterum: *Aquæ multæ non possunt extinguere caritatem*. Ergo caritas nullo modo potest deficere in habente eam.

12. Præterea. Peccatum est malum quoddam rationalis naturæ. Sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in Prædicamentis, & ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario. Caritas ergo per peccatum non potest corrumpi.

13. Præterea. Si caritas a peccato corrumpitur, aut a peccato existente, aut a non existente. Sed non a peccato existente, quia sic peccatum mortale simul esset cum caritate. Neque iterum a peccato non existente, quia non ens agere non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti per peccatum.

14. Præterea. Si caritas per peccatum amittitur, aut caritas, & peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem, quia tunc simul essent; neque iterum in alio & alio, quia oporteret quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum, neque caritatem haberet; quod est inconveniens. Non ergo potest caritas per peccatum amitti.

15. Præterea. Magister dicit XXXI. dist. III. Lib. Sentent. quod perfecta caritas per peccatum amitti non potest.

16. Præterea. Sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita & voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcumque verum, cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcumque bonum amat summam bonitatem. Sed numquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile; Ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cuius amor est caritas. Numquam igitur caritas per peccatum amitti potest.

17. Præterea. Sicut in genere causæ efficientis est agens universale, & proprium, ita & in genere causæ finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis. Ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus; & sic idem quod prius.

18. Præterea. Caritas est signum quod aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan. XIII. 35. *In hoc cognoscent omnes, quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem*. Sed non est Christi verus discipulus qui non semper est eius discipulus: unde Augustinus (tract. XXVII. in Ioan.) exponens illud Ioan. VI. *Multi ex discipulis eius abierunt retrorsum*, dicit, quod illi non fuerunt Christi veri discipuli: & Dominus dicit Ioan. VIII. 31. *Si manseritis in sermone meo, veri discipuli mei eritis*. Ergo ille qui non permanet in caritate, numquam habuit caritatem.

19. Præterea. Omnis motus est secundum exigentiam prædominantis. Sed caritas prædominatur in corde caritatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deuter. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Ergo motus omnis habentis caritatem est secundum caritatem: non ergo per peccatum amitti potest.

20. Præterea. Differentiæ diversificantes genus, vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile, & incorruptibile diversificant genus, ut dicitur in X. Metaph. (com. XXVI.) Cum igitur caritas viæ, & patriæ sit eadem numero, videtur quod sicut caritas patriæ corrumpi non potest, ita nec caritas viæ.

21. Præterea. Si caritas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid, quia hoc est solum formarum quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest, quia Deus numquam caritatem corrumpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid: æqualis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod caritas corrumpi non possit.

22. Præterea. Illud per quod peccatum tollitur, a peccato corrumpi non potest.

Sed

Sed peccatum tollitur per caritatem, secundum illud I. Pet. IV. 8. *Caritas operit multitudinem peccatorum*. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

23. Præterea. Super illud Psalm. XXVI. *Dum appropriant super me nocentes, ut edant carnes meas*, dicit Glossa Augustini: „ Si „ aufertur donum, dator vincitur. “ Sed Deus, qui est dator caritatis, vinci non potest. Ergo caritas non potest auferri per peccatum.

24. Præterea. Per caritatem anima unitur Deo ut sponsa secundum quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo caritas non potest tolli per peccatum, quo mens dissentit ab iis quæ sunt Dei.

Sed contra est quod dicitur Apocal. II. 4. *Habeo adversus te* (a) *pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti*.

Præterea. Gregorius dicit in homil. (XXX. in Evang. non remote a princ.) *In quorumdam corda venit Deus, & mansionem non facit, quia per compunctionem respectum Dei percipiunt; sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ac si hæc minime planxissent*. Sed Deus non venit in corda fidelium nisi per caritatem. Ergo aliquis post habitam caritatem potest eam amittere per sequens peccatum.

Præterea. I. Reg. XVI. dicitur de David, quod Dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit faciendo adulterium, & homicidium. Deus autem est in homine per caritatem. Ergo post habitam caritatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

Præterea. Caritas est vita animæ, secundum illud I. Ioan. III. 14. *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo & vita caritatis per mortem peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod Magister in XVII. dist. I. Lib. posuit, quod caritas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostræ sit Spiritus sanctus; sed quod Spiritus sanctus movet animam nostram ad diligendum Deum, & proximum, sicut etiam actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum, ad actum autem dilectionis Dei & proximi movet absque alio habitu mediante. Unde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit animam moveri a Spiritu sancto ad diligendum Deum, & proximum; sed imperfecta fuit quantum ad hoc quia non posuit in nobis habitum, quid creatum, quo perficeretur voluntas humana ad huiusmodi dilectionis actum. Oportet etiam huiusmodi habitum in anima poni, ut supra (art. I. huius quæst.) habitum est. Potest igitur quadruplex consideratio de caritate haberi. Prima quidem ex parte Spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei, & proximi; & quantum ad hoc necesse est dicere, quod motio Spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus sanctus dividens singulis prout vult, ut dicitur I. Corinth. XII. & ideo quibus Spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinæ dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivæ, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in Lib. de prædest. Sanctor. Quibusdam autem Spiritus sanctus pro suo arbitrio dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverent usque in finem, ut patet per Augustinum in Lib. de correct. & gratia. Secunda consideratio est de caritate secundum potestatem ipsius caritatis: & quantum ad hoc nullus habens caritatem potest peccare quantum est ex vi ipsius caritatis; sicut neque aliquis habens aliquam formam ex vi illius formæ potest operari contra formam illam; sicut calidum ex vi calidi non potest infrigidare, vel frigidum esse, potest tamen amittere calorem, & infrigidari: & secundum hoc loquitur Augustinus in Lib. de sermone Domini in monte (Lib. II. cap. XXXVII. in princ.) exponens illud quod habetur Matth. VII. 18. *Non potest arbor bona fructus malos facere*: dicit enim, quod sicut potest fieri ut quod fuit nix, non sit, non autem ut nix sit calida; sic potest fieri ut qui malus fuit, non sit malus; non tamen fieri potest ut malus bene faciat: & eadem ratio est de bono secundum quamcumque virtutem, quia nulla virtute aliquis male utitur. Tertia consideratio est de caritate ex parte voluntatis, inquantum ei subiicitur ut materia formæ. Ubi attendendum est, quod quando forma implet totam potentialitatem materiæ, non potest rema-

(a) In Vulgata deest *pauca*.

remanere in materia potentia ad aliam formam: unde illam formam inamissibiliter habent, sicut patet de materia caelesti. Quaedam vero forma est quae non replet totam potentialitatem materiae, sed remanet potentia ad aliam formam: & tunc illa forma inamissibiliter habetur ex parte materiae, vel subiecti, sicut patet in formis elementarium corporum. Caritas autem implet potentialitatem sui subiecti secundum quod suum subiectum reducit in actum dilectionis: & ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, & nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, caritas inamissibiliter habetur; in statu autem viae caritas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens: & ideo caritas viae amissibiliter habetur quantum est ex parte subiecti. Quarta consideratio est de caritate ex parte subiecti, prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v.) qualis unusquisque est, talis & finis videtur ei. Sicut enim gustus iudicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona, vel mala dispositione; ita id quod est conveniens homini secundum habitualem dispositionem sibi inhaerentem bonam, vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum, & repugnans: unde & Apostolus dicit I. ad Cor. II. 14. quod *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*. Contingit tamen quandoque quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud; sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis; sed secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturae videtur ei contrarium: & ideo habens habitum luxuriae ex hac aestimatione contra habitum quandoque agit: & similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus: quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem, vel aliquam seductionem. Tunc ergo contra habitum caritatis nullus agere poterit, quia nullus potest habere aliam aestimationem de fine, & obiecto caritatis quam secundum inclinationem caritatis: hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur, quae est ipsa essentia bonitatis. Unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari; ita & tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc nullus videns Deum per essentiam, potest contra caritatem agere. Et inde est quod caritas patriae est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinae, sed aliquem effectum eius, qui potest videri bonus, & non bonus, secundum diversas considerationes; sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, inquantum contrariatur delectationi carnali, in cuius concupiscentia sunt. Ideo caritas viae potest amitti per peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ioannis est intelligendum secundum potestatem Spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius caritatis: de se enim habet sufficienter unde numquam arescat; sed quod amittatur, est propter (a) vertibilitatem subiecti, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod vera dilectio de sua ratione habet quod numquam amittatur: qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit, ut numquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur; & sic dilectio quae vera fuit, amittitur. Si autem hoc aliquis habuisset in proposito, ut a diligendo quandoque desisteret, vera dilectio non fuisset. Unde patet quod caritas inamissibilis est secundum potestatem propriam; amitti tamen potest secundum potestatem subiecti vertibilis.

Ad quartum dicendum, quod illa etiam auctoritas Prosperi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius, & non secundum potestatem subiecti.

Ad quintum dicendum, quod caritas dum est, habet inclinationem ad magna operandum; & hoc vult, & proponit secundum rationem suae virtutis: sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subiecti.

Ad sextum dicendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, & sensitiva, quae minor est; ille vere se ipsum diligit qui se

(a) *Al.* virtutem subiecti.

ſe amat ad bonum rationis; qui autem ſe amat ad bonum ſenſualitatis contra bonum rationis, magis ſe odit quam amat, proprie loquendo, ſecundum illud Pſalm. x. 6. *Qui diligit iniquitatem, odit animam ſuam*: & hoc etiam Philoſophus dicit in IX. Ethicor. (cap. iv. a med.) Et ſecundum hoc amor verus ſui ipſius amittitur per peccatum contrarium, ſicut & amor Dei.

Ad ſeptimum dicendum, quod caritas excludit omne motivum peccati ſecundum ſuum propoſitum: pertinet enim hoc ad rationem caritatis ut velit non concupiſcere, nec inordinate ſe amare. Sed quandoque accidit contrarium propter vertibilitatem, & corruptionem naturæ, ſecundum illud Apoſtoli ad Romanos vii. 19. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; ſed quod odi malum, id facio*.

Ad octavum dicendum, quod quamdiu aliquis ſequitur motionem Spiritus ſancti, non peccat; ſed quando reſiſtit, tunc peccat.

Ad nonum dicendum, quod eſſe caritatis non ſemper eſt in operari; alioquin dormientes non haberent caritatem. Dicitur autem, quod amor Dei numquam eſt otioſus ſecundum caritatis propoſitum, quod ad hoc eſt ut totum ſe homo det Deo.

Ad decimum dicendum, quod amiſſio ita ſe habet ad rem habitam ſicut corruptio ad rem exiſtentem: unde ſicut corruptio incipit a re exiſtente, & terminatur in eius non eſſe, quia eius mutatio eſt de eſſe in non eſſe; ita etiam amiſſio, cum ſit etiam mutatio de habere in non habere, incipit in habere, & terminatur in non habere: & ideo principium amiſſionis caritatis eſt quando caritas habetur, finis autem quando non habetur.

Ad undecimum dicendum, quod caritas aliquo modo deſinit eſſe in anima ſecundum illa quatuor. Subiectum enim caritatis quamvis ſit incorruptibile ſecundum ſubſtantiam, ſit tamen indiſpoſitum ad hanc formam per contrariam diſpoſitionem peccati. Similiter quamvis cauſa caritatis ſit incorruptibilis, tamen influxio huiuſmodi cauſæ impeditur per peccatum, quod dividit inter nos & Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte obiecti deficit caritas, inquantum voluntas ſe avertit a bono incommutabili. Deſinit etiam per contrarium motivum ad peccandum; quod licet ſimpliciter loquendo ſit debilius quam caritas, tamen in caſu poteſt eſſe fortius, quando ſcilicet caritas in actu non operatur, & motivum peccati movet in aliquo particulari opere, ſicut etiam Philoſophus oſtendit in VII. Ethic. (cap. ii.) quod a paſſione poteſt vinci ſcientia, quamvis ſit fortiſſima, inquantum non eſt in actu agens, ſed in habitu ligato per paſſionem: & ſicut ſcientia eſt fortiſſima in univerſali, paſſio autem in particulari operabili; ita caritas eſt fortiſſima circa finem ultimum, & motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

Ad duodecimum dicendum, quod Philoſophus dicit, quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis: & hoc intendit Philoſophus dicere in Prædicamentis (in Poſtprædic. cap. de oppoſ. a med.) & in II. Ethic. Sed in naturis bonum contrariatur bono: utrumque enim contrariorum eſt quoddam bonum naturæ. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum, contrariatur bono divino, quod eſt obiectum caritatis, inquantum in eo conſtituitur finis. Sic enim non eſt poſſibile eſſe niſi unum finem ultimum; ſicut & in regno, in quo non poteſt eſſe niſi unus rex, contrariatur regi qui ſe regem facit, ſecundum illud Ioan. xix. 12. *Omnis qui ſe regem facit, contradicit Cæſari*.

Ad decimumtertium dicendum, quod caritas non expellitur a peccato ſicut ab agente, ſed ſicut a contrario: unde ipſa ſuperventio peccati eſt expulſio caritatis, ſicut adventio lucis expulſio eſt tenebrarum: lux enim expellit tenebras in ipſo ſuo fieri, ſed motivum ad peccatum expellit ſecundum quod præexiſtit in apprehenſione animæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod quando homo in peccato mortali conſiſtit, hoc quadam deliberatione rationis agitur: quia ſine deliberato conſenſu non eſt peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus eſt tempore menſuratus, in cuius temporis ultimo inſtanti ineſt peccatum animæ; ſed ante illud ultimum inſtans, non eſt dare proximum in quo caritas inſit: quia inſtantia non ſe habent conſequenter, ſed tempus eſt continuum: & ideo in toto tempore præcedenti quod terminatur ad ultimum inſtans, caritas ineſt animæ, in cuius ultimo inſtanti poſt ineſt peccatum. Non ergo eſt dare ultimum inſtans in quo caritas inſit, ſed ultimum temporis, ut per Philoſophum patet in VIII. Phyſic.

Ad decimumquintum dicendum, quod ſi Magiſter intelligat de perfecta caritate, quæ eſt caritas patriæ, verum eſt quod ina-

inamissibilis est rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viæ, quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhærentiæ ipsius ad subiectum, sed ex sola virtute motionis Spiritus sancti: & sic dicuntur confirmati quicumque fuerunt confirmati in statu viæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut in cognitione cuiuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine, vel vestigio; ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summæ bonitatis non sufficit ad rationem caritatis; sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis obiectum.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (trac. xlv. in Ioan. a med.) exponens illud Ioan. x. *Oves meæ vocem meam audiunt, & vocem alienorum non audiunt*, est quædam vox Christi quam nullus audit, nisi sit ovis eius per prædestinationem, hæc scilicet vox: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et per hunc modum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus, quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei, & proximi.

Ad decimumnonum dicendum, quod quamdiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario; sed sequitur homo motum caritatis: & ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem. Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

Ad vigesimum dicendum, quod corrumpi, & generari, vel fieri est proprium eius quod habet esse: & hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem, & formæ non subsistentes, non dicuntur entia, quia ipsæ habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri, & corrumpi non proprie est accidentium, & formarum, sed subiectorum; puta, cum corpus aliquod fit album, hoc est albedinem fieri; sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione: & ideo corruptibile, & incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiæ. Unde nihil prohibet caritatem viæ, & patriæ esse eamdem numero, quamvis caritas viæ sit amissibilis, caritas autem patriæ sit inamissibilis.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod, sicut iam dictum est (in corp.) caritas proprie loquendo non corrumpitur; sed subiectum desinit participare caritatem: unde non proprie dicitur, quod caritas corrumpatur vel in aliquid, vel in nihil.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod propter vertibilitatem subiecti sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam: contraria enim mutuo se expellunt.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abiiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis; sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS XIII.

Utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

2. 2. *quæst.* xxiv. *art.* 13. & 1. 2. *quæst.* lxxi. *art.* 4.

Decimotertio quæritur, utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in I. Periarch. (cap. iii. circa fin.) *Si aliquando (a) satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu perstiterunt, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur, ac decidat; sed paulatim, ac per partes eum decidere necesse est, ita ut fieri possit interdum ut si brevis aliquis lapsus acciderit, & cito resipiscat, non penitus ruere videatur.* Sed ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud Apostoli I. Corint. xiii. 2. *Si caritatem non habeam, nihil sum.* Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

2. Præterea. Bernardus dicit in Lib. de diligendo Deum (vel de dignitate divin. amoris cap. vi. circa med.) quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit cari-

tas.

(a) Al. *facietas*.

tas extincta, sed sopita; & tamen quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Praeterea. Leo Papa dicit in serm. (IX.) de passione alloquens Petrum: *Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, & fons caritatis lavit verba (a) formidinis.* Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortalis.

4. Praeterea. Caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita non corrumpitur per unum actum peccati, sicut nec generatur: dicit enim Philosophus II. Ethic. (cap. I. II. & IV.) quod ex eisdem generatur virtus, & corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

5. Praeterea. Contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

6. Praeterea. Sicut fides se habet ad multa credenda, ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum, non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia; & sic caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur I. Ioan. III. 17. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habentem, & clauserit viscera sua ab eo; quomodo caritas Dei manet in eo?* Et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur: non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur: quod esse non potest praesente caritate, quae est animae vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. VI. 2. *Stipendia peccati mors.* Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitae aeternae: Dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita aeterna consistit. Unde necesse est dicere, quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu (b) peccati mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit, cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui, posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus, sicut contingit in habitibus acquisitis: non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuitae, si contra virtutem gratuitam agat. Sed de habitibus caritatis est aliter: habitus enim caritatis non habet causam in subiecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca: caritas enim infunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom. V. Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa eius solum quantum ad fieri, & non quantum ad conservationem ipsius, sicut aedificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus; sed Deus est causa caritatis, & gratiae in anima & quantum ad fieri, & quantum ad conservationem, sicut Sol est causa luminis in aere: & ideo sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum, ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum: & hoc est quod Augustinus dicit VIII. super Gen. ad litteram (cap. XII.) *Non ita Deus operatur hominem iustum*, idest iustificando eum, *ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit; sed potius sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam praecedentem. Sed quia ipse subdit, *Si aliquis brevis lapsus acciderit &c.* videtur melius dicendum, quod ipse intelligit eum penitus evacuare, & decidere qui sic decidit, ut ex malitia peccet: quod non statim a principio contingit: quia etiam, ut Philosophus dicit in I. Ethic. (cap. VI. & IX.) non est facile iusto ut opus iniustum operetur statim, sicut iniustus facit, scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum

(a) Al. *fortitudinis.* (b) Al. *deest* peccati.

actum peccati mortalis; sed adhuc aliquæ reliquiæ de præcedenti perfectione remaneut, dum non habet ex malitia quod caritatem amittit.

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum, sicut accidit in illis qui dicunt Deo: *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*: sicut dicitur Iob XXII. 14. Alio modo indirecte; sicut non cogitans de Deo propter aliquam passionem timoris, vel concupiscentiæ consentit in aliquid quod est contra Dei præceptum, & sic per consequens caritatem amittit. Intendit ergo Bernardus dicere, quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, & hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papæ: quod patet ex hoc quod subiungit: *Non tardatum est remedium* (a) *ablutionis, ubi non fuit iudicium voluntatis*: magis tamen negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex iudicio deliberatæ voluntatis.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod virtus acquisita habet causam in subiecto, & non totaliter ab extrinseco, sicut caritas: & ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis, & vitii sunt contraria mediata: unde Philosophus dicit in Prædicamentis (in Postprædic. cap. de oppositis) quod inter bonum & malum est medium: unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus contrarii vitii.

Ad sextum dicendum, quod habitus respicit per se formalem rationem obiecti magis quam ipsum obiectum materialiter: & ideo si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio obiecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiæ manifestata, sicut formalis ratio scientiæ est medium demonstrationis: & ideo sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones Geometriæ, non habet Geometriæ scientiam, si non propter media Geometriæ eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas; ita qui tenet ea quæ sunt fidei, & non assentit eis propter auctoritatem catholicæ doctrinæ, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit quæ doctrina catholica habet: alioquin magis credit sibi quam Ecclesiæ doctrinæ. Ex quo patet quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis; illam dico fidem quæ est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quæ sunt fidei quasi opinata.

QUAESTIO III.

De correctione fraterna,

in duos articulos divisa.

Primo enim quæritur, utrum correctio sit in præcepto.

Secundo. Utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.

ARTICULUS I.

Utrum fraterna correctio sit in præcepto.

2. 2. *quæst.* XXXIII. *art.* 2. & *IV. Sent. dist.* XIX. *quæst.* II. *art.* 2. *quæstiunc.* 2.

Quæstio est de correctione fraterna: & primo quæritur, utrum sit in præcepto. Et videtur quod non. Præcepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur præceptum divinum (*b*) de non arguendo peccatorem: dicitur enim Proverb. IX, 8. *Noli arguere derisorem, ne oderit te.* Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

2. Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, & sic ex ea deterior efficitur. Sed contra. Peccatum est infirmitas animæ, secundum illud Psal. VI. 3. *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter eius contradictionem, vel contemptum non debet prætermittere: quia tunc est maius periculum quando medicinam contemnit: unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcumque contemneret, non esset correctio prætermittenda.

3. Præterea. Præceptum divinum non est prætermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitæ non est dimittenda propter scandalum, ut per Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub

(a) Textus S. Leonis, *abolitionis*. (b) *Al.* de arguendo.

sub præcepto, non esset prætermittenda propter contemptum alterius.

4. Præterea. Non sunt facienda mala, ut veniant bona, ut patet per Apostolum Rom. III. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne veniant mala. Si ergo correctio fraterna esset bonum sub præcepto cadens, non esset prætermittenda propter malum scandali, vel contemptum eius qui corrigitur.

5. Præterea. In nostris operibus quantum possumus, debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. v. 1. *Estote imitatores Dei sicut filii carissimi*. Sed Deus non prætermittit bonum, scilicet infusionem animæ rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet prætermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus, vel deterioratio eius; si caderet sub præcepto.

6. Præterea. Dominus dicit Ezech. III 19. *Si annuntiaveris impio, & ille non fuerit conversus ab impietate sua; ipse quidem in iniquitate morietur, tu autem animam tuam liberasti*. Ergo non est prætermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

7. Præterea. Utilior est correctio delinquentis quam eius punitio. Sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex pœna non emendatur. Ergo etiam si correctio fraterna caderet sub præcepto, non deberet aliquis prætermittere correctionem propter contemptum, vel scandalum eius qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub præcepto.

8. Præterea. Præceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile: quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. I. 15. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

9. Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi. Sed contra. Si correctio fraterna est in præcepto, sequitur quod ex tali præcepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale, non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quærere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis si correctio fraterna esset in præcepto, deberet homo quærere eum, quem corrigeret, & non expectare ut ei occurreret.

10. Præterea. Si correctio fraterna esset in præcepto; ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum, cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur: dicit enim Augustinus in I. de civit. Dei (cap. IX. circa med.) quod „ non solum „ inferiores, verum etiam qui superiorem „ vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quædam potestatis, vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis: non itaque mihi videtur parva esse hæc causa, quare cum „ malis flagellantur & boni." Non ergo correctio fraterna est in præcepto.

11. Præterea. Aliquis præceptum transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra caritatem faciat, sicut Bernardus dicit (de dignitate divini amoris cap. VI. circa med.) quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in præcepto, prætermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret, quasi immediate contra præceptum agens.

12. Præterea. Omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præcepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

13 Præterea. Ea quæ cadunt sub præceptis divinis, sunt efficacia ad finem consequendum. Sed admonitio fraterna non est aliquid sufficiens ad emendationem eius, neque sermo admonitorius est efficax ad hoc, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. ult.) et Eccle. VII. 14. dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*. Ergo fraterna correctio non est in præcepto.

14 Præterea. Nemo debet se intromittere de illis quæ non sunt sui arbitrii. Sed si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, ut Hieronymus dicit super Matth. Ergo in talibus non debet homo se intromittere: & ita corripere fratrem non cadit generaliter sub præcepto.

15. Præterea. Nullus excusatur ab observantia præcepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere: dicit enim Isidorus in Lib. de summo bono (Lib. III. cap. XXXII.) quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub præcepto.

16. Præterea. Nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini præcepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem alios corripiendo, secundum illud Rom. II. 1. *In quo alios iudicas, te ipsum condemnans*.

mnas. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

17. Præterea. Nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud II. Cor. x. 13. *Nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum regulam mensuræ qua mensus est nobis Deus*. Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra movent inferiora, & in universo superiora corpora inferiora. Ergo alii qui non sunt prælati, non tenentur ad correctionem fraternam.

18. Præterea. Illud quod debemus impendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim I. ad Tim. v. 1. *Seniorem ne increpaveris*: ubi dicit Glossa. (ordin.) „ ne indigne ferens se a minori corripi, exasperetur: " unde & Dionysius Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

19. Præterea. Præcepta divina ordinantur ad caritatem, & pacem, secundum illud I. ad Tim. I. 5. *Finis præcepti caritas est*. Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur caritas, & pax, secundum illud Terentii, *Veritas odium parit*. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de verb. Domini. (serm. xvi. parum ante med.) *Si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit*. Sed ille qui peccavit, fecit contra præceptum. Ergo ille qui negligit corrigere, facit contra præceptum; & ita correctio fraterna cadit sub præcepto.

Præterea Matth. xviii. super illud, *Corripe illum inter te & ipsum*, dicit Glossa (ordin.) „ Ita peccat qui videns fratrem „ suum peccasse, tacet, sicut si peccanti „ non indulget. " Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra præceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra præceptum.

Præterea. In impletione præcepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Eph. v. 1. *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Sed, sicut dicitur Prov. III. 12. *quos diligit Dominus corripit*. Ergo cum nos teneamur ex præcepto Domini diligere, videtur quod ex præcepto debemus fratres corrigere.

Præterea. Eccli. xii. 17. dicitur, quod *unicuique mandavit Deus de proximo suo* curam habere. Ergo sub præcepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

Respondeo dicendum, quod correctio fraterna cadit sub præcepto. Cuius ratio est, quia ex præcepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit: hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum, ut dicit Philosophus in II. Metaph. (Lib. II. Reth. cap. ix. in princ.) Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in V. Eth. inde est quod ad rationem pertinet dilectionis ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur: unde etiam ad rationem dilectionis pertinet ut ad amicos bona operemur, & mala eorum impediamus, ut dicitur in IX. Eth. (cap. I. circa med.) Et I. Ioann. III. 18. dicitur: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate*. Triplex autem est hominis bonum, & triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; & in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynæ corporalis largitionem: dicitur enim I. Ioann. III. 17. *Qui substantiam huius mundi habuerit, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum: unde præcipitur Deut. xxii. 1. *Non videbis bovem, & ovem fratris tui errantem, & præteribis, sed reduces fratri tuo*. Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, & contra contrarium malum auxilium ferre: dicitur enim Prov. xxiv. 11. *Erue eos qui ducuntur ad mortem, & qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses*. Tertium autem bonum est bonum virtutis, quod est bonum animæ, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur: unde & Philosophus dicit in IX. Eth. (cap. III. circa med.) quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata, quam ad vitandum damnum pecuniæ, quanto virtus affinior est amicitiæ. Et ideo tenetur homo ex præcepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium, & auxilium ad bene agendum, secun-

ſecundum illud Iſa. xxxv. 3. *Confortate manus diſſolutas, & genua debilia roborate*: (a) *dicite: Puſillanimes confortamini, & nolite timere*. Et propter hoc ex præcepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato exiſtentem a peccato retrahere corrigendo, ſecundum illud Theſſ. v. 14. *Corripite inquietos, conſolamini puſillanimes*. Et hinc eſt quod Dominus Matth. xviii. 15. mandavit: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum*. Sic ergo correctio fraterna cadit ſub præcepto. Sed notandum eſt quod per præcepta affirmativa præcipiuntur actus virtutum; per præcepta autem negativa prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod eſt ſecundum ſe vitioſum & peccatum, qualitercumque fiat, eſt malum, quia contingit ex ſingularibus defectibus, ut Dionyſius dicit iv. capite de divinis Nomin. Et ideo illud quod prohibetur præcepto negativo, a nullo, nec aliquo modo faciendum eſt. Præcepto autem affirmativo præcipitur actus virtutis: ad cuius rectitudinem multæ circumſtantiæ concurrunt, quia bonum conſurgit ex una & tota cauſa, ſicut Dionyſius dicit iv. cap. de divinis Nomin. Unde illud quod cadit ſub præcepto affirmativo, non eſt pro omni tempore, & quolibet modo obſervandum; ſed ſervatis debitis conditionibus & perſonarum, & locorum, & cauſarum, & temporum; ſicut honor parentibus non eſt exhibendus quolibet tempore, aut loco, aut quolibet modo, ſed ſervatis debitis circumſtantiis: ita etiam correctio fraterna ſub præcepto cadit ſecundum debitas circumſtantias, ſecundum quod eſt actus virtutis. Has autem circumſtantias determinare ſermone non eſt poſſibile, eo quod eorum iudicium in ſingularibus conſiſtit; & pertinet ad prudentiam, vel experimento, & tempore acquiſitam, vel magis infuſam, ſecundum illud I. Ioann. ii. 27. (b) *Unctio docebit vos de omnibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod inter alias circumſtantias quæ requiruntur ad actum virtutis, iſta videtur eſſe præcipua, ut actus ſit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem: unde actus non eſſet virtuoſus, ſi homo ſic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior: & ideo Sapiens dicit: *Noli arguere deriſorem*. Non enim eſt timendum, ut Gloſſa (ordin. ibid.) dicit, ne tibi deriſor, cum arguitur, contumelias inferat, ſed hoc potius providendum ne tractus ad odium, inde fiat peior.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt correctio delinquentis: una quidem per ſimplicem admonitionem; & hæc eſt fraterna correctio, & non habet locum niſi in illis de quibus præſumitur quod propria voluntate admonitioni conſentiant: alia vero eſt correctio habens vim coactivam per inflictionem pœnarum, ut Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. ult.) & talis correctio pertinet ad prælatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati ſtudere debent ut liberent, ſicut medicus furioſum ſtudet ſanare ligando, & verberando eum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum divinum non eſt prætermittendum propter ſcandalum alterius; ſed ipſa correctio fraterna non cadit ſub præcepto divino, niſi ſecundum quod eſt emendativa fratris, ad quod requiritur ut ſit ſine ſcandalo eius, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt, mala ſunt omnibus modis vitanda: & ideo nullo modo ſunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non ſunt omnibus modis facienda: & ideo interdum ſunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non eſt ſimpliciter bonum, niſi adhibitis debitis circumſtantiis, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod naturalia præſupponuntur moralibus; & ideo infuſio animæ, quæ eſt quoddam bonum naturæ, non debuit prætermitti a Deo ad vitandum defectionem culpæ; ſicut nec homo debet ſe privare ſuſtentamento vitæ, ut vitet peccatum: ſed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de verbis Domini, *longe graviorem habent pœnam Eccleſiarum præpoſiti, qui in Eccleſiis conſtituti ſunt, ut non parcant obiurgando peccata: quia ad eos pertinet non ſolum caritativa correctio, ſed etiam continua*. Et ad tales Dominus ibi loquitur per Prophetam: unde parum ante præmittit: *Filii hominis, ſpeculatorem dedi te domui Iſrael*.

Ad ſeptimum dicendum, quod iudex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit multitudini ex punitione illius, etiam ſi ille non emendetur, ſecundum illud Proverb. xix. 25. *Peſtilente flagellato, ſtultus ſapientior erit*. Sed fraternæ correctionis finis eſt emendatio eius qui corripitur: unde non eſt ſimile.

(a) Vulgata: *dicite puſillanimis: Confortamini &c.* (b) Vulgata: *Unctio eius docet vos de omnibus*.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) correctio fraterna cadit sub præcepto servatis debitis circumstantiis personarum, locorum, & temporum, sicut etiam & corporalis eleemosyna. Beneficia autem spiritualia, seu corporalia sunt proximis impendenda ordine quodam, ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis coniuncti sunt, ac si in sortem nobis eveniret eis providere, ut Augustinus dicit in Ench. (Lib. I. de doctri. christ. cap. XXVIII. in princ.) deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod præceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec præceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. XVI. in princ.) *admonet nos Dominus noster, non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas*. Unde ex præcepto correctionis fraternæ non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere: alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra illud quod dicitur Prover. XXIV. 15. *Ne quæras impietatem in domo iusti, & non vastes requiem eius*. Nec est similis ratio de debito corporali: quia hoc est quiddam determinatum, quod debetur certe personæ, & certo tempore; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimum dicendum, quod aliquis potest omittere correctionem fraternam tripliciter. Uno quidem modo absque omni peccato: quia, ut Augustinus dicit in I. de civit. Dei (cap. IX. parum ante med.) *si propterea quisque obiurgandis & corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam, & patientiam erudientes impediant alios infirmos, & premant, atque avertant a fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis*. Alio modo sicut cum delectat lingua blandiens, & humanus dies, & formidatur vulgi iudicium, & carnis excruciatio, vel peremptio: quæ quidem si sic teneantur in animo, ut præponantur caritati fratris, est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut præponantur proximi caritati, sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias & opportunitates in quibus corrigere tenentur.

Ad undecimum dicendum, quod quicumque mortaliter peccat, immediate contra caritatem peccat, quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen proprie loquendo non semper directe contra caritatem peccat, sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere, ut contingit in his qui ex malitia peccant.

Ad duodecimum dicendum, quod ad præceptum de honore parentum reducuntur præcepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis: ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cuiuslibet, non autem sic de aliis beneficiis.

Ad decimumtertium dicendum, quod sermo admonitorius non est sufficiens secundum Philosophum (X. Ethic. cap. IX. non procul a fine) quantum ad eos qui sunt duri, & servilis animi: & hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores; qui sunt compescendi per correctionem coactivam prælatorum, quæ etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

Ad decimumquartum dicendum, quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum, sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis, sed redditur indignus ad alium corrigendum qui seipsum non corrigit; nec tamen est perplexus, quia debet peccata dimittere, & sic corrigere, secundum illud Matth. VII. 5. *Eiice primum trabem de oculo tuo, & tunc videbis eiicere festucam de oculo fratris tui*.

Ad decimumsextum dicendum, quod semper ille qui corripit alium in peccato existens, quodammodo condemnat seipsum, idest damnationem suam pronuntiat; non tamen semper sibi damnationem accumulat; puta, cum est in minori peccato, & arguit de maiori, vel cum est in occulto, & arguit de publico, & se simul, & illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo: dicit enim Gregorius in V. Mor. (cap. XXXIII. non procul a princ.) quod cum homo debeat diligere proximum sicut se ipsum, ita renetur aliena peccata corrigere, & contra ea irasci sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens, tunc sibi damnationem acquirit: unde dicitur Matth. VII. 2. *Quid vides festucam in oculo fratris tui, & trabem in oculo tuo non vides?* Sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

Ad

Ad decimumseptimum dicendum, quod correctio coactiva, est officium superiorum; sed correctio caritativa est officium omnium.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter, & reverenter, non proterve, ne exasperentur: & ideo ibidem dicit Apostolus: *Seniorem obsecra ut patrem*: & propter hoc reprehenditur Demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem iniuriosis verbis, & factis correxit, eum verberans, & de Ecclesia eiiciens.

Ad decimumnonum dicendum, qud si correctio secudum debitas circumstantias fiat, non sequetur inde turbatio, sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

ARTICULUS II.

Utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.

2. 2. *quæst.* XXXIII. *art.* 7.

SEcundo quæritur, utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto, qui ponitur Matth. XVIII. Et videtur quod non. Dicitur enim I. ad Tim. V. 20. *Peccantem coram omnibus argue*. Sed Matth. XVIII. 15. dicitur: (a) *Argue eum inter te & ipsum solum*: quod est secrete admonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur præcepto Christi, videtur quod non cadat sub præcepto ut frater sit prius secreto admonendus, & postea publice denuntiandus Ecclesiæ.

2. Sed dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quæ publice arguenda sunt; verbum autem Domini de peccatis occultis. Sed contra. Peccata occulta nullus debet publicare: sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris. Sed Dominus mandat, Matth. XVIII. quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum, vel duos testes, & tandem dicat Ecclesiæ; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod præceptum Domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit VIII. de Trinitate (cap. 1. & III.) omnes regulæ veritatis derivantur a lege veritatis æternæ. Sed lex veritatis æternæ hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinæ veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non præcedente.

4. Præterea. Sicut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium, ex gestis Sanctorum intelligi potest, qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. Sed in gestis Sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione præcedente, ut legitur Act. V. quod Petrus Ananiam, & Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo non obligamur ex præcepto Christi ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

5. Præterea. Omnis Christi actio, nostra est instructio: ipse enim dicit Ioan. XIII. 15. *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis*. Sed Christus non legitur admonuisse Iudam secreto antequam eum denuntiaret. Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

6. Præterea. Sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam & accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta: quia ad accusationem præexigitur sola inscriptio, ut Decretalis dicit (II. quæst. can. *Quisquis*.) Ergo videtur quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta præcedente.

7. Præterea. Illud quod in omni casu præterire licet, nullo modo cadit sub præcepto. Sed in quolibet casu videtur quod liceat præterire admonitionem secretam, quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum iustitiæ, & sic ad accusationem procedere admonitione secreta non præmissa. Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat præmitti ex necessitate præcepti.

8. Præterea. Non videtur esse probabile quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta monitione præmissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti secretam admonitionem præmittere publicæ denuntiationi.

9. Præterea. Augustinus dicit in IV. de doctr.

N 2

(a) Vulgata, *corripe*.

doctr. christ. quod sicut eadem rotunditas est in magno disco, & parvo, ita eadem ratio iustitiæ est in magnis rebus, & parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicæ denuntiationis, ut dicebatur, videtur quod nec in magnis.

10. Præterea. Si secreta admonitio debet præcedere publicam denuntiationem, necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati & publicam eiusdem denuntiationem. Sed quandoque talis mora est intantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi; puta, si aliquis tractaverit de proditione civitatis cum hostibus, vel si sit hæreticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat præcedere secreta admonitio.

11. Præterea. Triplex est agens, scilicet naturale, artificiale, & agens per gratiam, sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem. Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest, & similiter agens artificiale. Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest. Sed melius est quod hoc faciat publice, sic enim magis prodest multitudini: bonum autem multorum est melius quam bonum unius. Ergo videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione præcedente.

12. Præterea. Ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius corporis corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur, sive publice, sive secreto.

13. Præterea. Subditi tenentur obedire suis prælatis. Sed quandoque prælati præcipiunt ut eis dicatur a subditis quicquid de aliis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta præmissa.

14. Præterea. Matth. XVIII. super illud, *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Glossa (ordin.) quod frater arguendus est ex zelo iustitiæ: ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus iustitiæ. Sed (*a*) iustitia debet in publico fieri: dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. 1. a med.) quod iustitia est virtus præclara magis quam lucifer, aut hesperus. Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

15. Præterea. Ad iustitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex hoc ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

16. Præterea. Nullum præceptum Dei contrariatur consilio, vel præcepto. Sed Dominus dicit Luc. VI. 30. *Qui aufert quæ tua sunt, ne repetas*: quod necesse est ut sit vel per consilium, vel præceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, præcipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in præcepto secreto admonere.

17. Præterea. Licet omni tempore, & omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in Lib. III. de libero arbit. quod cum corripiuntur inquieti „(*b*) redditur eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

18. Præterea. Leges feruntur ad ea quæ sæpe fiunt, non ad ea quæ raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, peior efficiatur; plures autem propter detectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod non sit præceptum legis divinæ de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

19. Præterea. In ordine fraternæ correctionis continetur quod peccatum non denuntietur Ecclesiæ, sive prælato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, & correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse; & tamen videtur nihilominus peccatum eius esse denuntiandum prælato, ne pereat iustitiæ disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternæ quem Dominus ponit, non cadat sub præcepto.

20. Super illud Matth. XVIII. *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Hieronymus: „Si autem in Deum peccaverit, non est „nostri arbitrii.“ Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

21. Præterea. Dominus dicit (Matth. XVIII. 15.) *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum*. Sed non (*c*) propterea aliquis fratrem suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato (*d*) desistens post gravia peccata commissa; sed multa alia requi-

(a) *Al.* iustitiæ debetur. (b) *Al.* reddunt. (c) *Al.* propter aliquid fratrem &c. (d) *Al.* resistens.

requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternæ non se extendat ad peccata gravia.

22. Præterea. Eccli. xix. 10. dicitur. *Audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te*, (a) *fidens quoniam non te disrumpet*. Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus, si eius peccatum deprehendimus.

23. Præterea. Mitius est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato hæreticæ pravitatis. Sed in hæretica pravitate debet aliquis admoneri bis, vel ter, secundum illud ad Titum iii. 10. *Hæreticum hominem post primam, & secundam correctionem devita*. Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

24. Præterea. Iste ordo correctionis secundum Augustinum in Lib. de verbis Domini (serm. xvi. a med.) attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

25. Præterea. Homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

26. Præterea. Augustinus dicit in Regula (in iii. reg. cap. xxiii.) quod prius præposito debet ostendi quam testibus. Sed ostendere præposito, sive prælato, est ostendere Ecclesiæ. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur; & sic videtur quod ordo quem Dominus ponit, non sit in præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. de verbis Domini (serm. xvi. ante med.) exponens illud, *Corripe inter te & ipsum solum*: „Studens correctionem, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipiet defendere peccatum suum, & quem vis facere meliorem, facis peiorem." Hæc est igitur ratio huiusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per præceptum caritatis. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Præterea. Matth. xviii. super illud, *Si peccaverit in te &c.* dicit Glossa (ordin.) „Hoc ordine scandala vitare debemus." Sed vitare scandala cadit sub præcepto, ut patet Rom. xiv. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra (art. præced.) dictum est, correctio fraterna cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis: est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur; inter quas præcipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternæ est emendatio fratris, sicut dictum est: & ideo hoc ordine Dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato, scilicet periculum conscientiæ, & famæ. Hæc autem duo, scilicet conscientia, & fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est præferenda famæ, quia testimonium conscientiæ est in conspectu Dei, sed testimonium famæ pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter se ipsum, fama autem propter se, & propter proximum. Hoc igitur ordine Dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiæ quod in nullo fama lædatur, & hoc per secretam admonitionem. Deinde quia conscientia est famæ præferenda, si aliter frater emendari non potest quam cum dispendio famæ, finaliter ordinavit Dominus ut publice denuntietur, ut obiurgatio quæ fit a pluribus, ei sit remedium salutare. Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium famæ suæ: quod quidem vitandum est & propter ipsum, & propter alios, propter quos est sibi necessaria fama. Propter ipsum quidem duplici ratione. Primo quidem quia bona fama est præcipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. xxii. 1. *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ*: & hoc ideo quia bonitas famæ reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana: & ideo dicitur Eccli. xli. 15. *Curam habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni, & pretiosi*. Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita & multo amplius peccat, si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famæ, absque necessitate eius peccatum publicando.

Secun-

(a) Al. *videns*.

Secundo quia propter conservationem famæ homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo quando aliquis videt se iam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare, secundum illud Hieremiæ III. 3. (a) *Facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti*: unde & Hieronymus dicit super Matth. „Corripiendus est seorsum frater, „ne si semel pudorem aut verecundiam „amiserit, permaneat in peccato." Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter. Primo quidem quia homines peccatum alicuius audientes scandalizantur, & contemnunt quandoque non solum peccantem, sed & multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem Hiponensem: *Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis, vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur.* Secundo quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum, secundum illud I. ad Cor. v. 6. *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et ideo sub præcepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit. Sed quia de extremo ad extremum pervenitur per medium, interposuit Dominus quemdam medium gradum, ut post secretam admonitionem, numquam publice omnibus denuntietur, nisi unus, vel duo testes adhibeantur, ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in Regula (in III. reg. cap. XXIII.). Sic igitur ordo fraternæ correctionis sub præcepto cadit, sicut & ipsa fraterna correctio: hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, & aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quæ est finis, & regula correctionis fraternæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in Lib. de verbis Domini (serm. XVI. a med.) verbum Apostoli est intelligendum in publicis peccatis; sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus: *Si peccaverit in te frater tuus.* Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam, vel iniuriam infert, sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam Dominus ponit Matth. XVIII. 31. de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, *videntes conservi eius quæ fiebant, contristati sunt valde*. Et II. Petr. IV. 8. dicitur, quod *animam* (b) *iusti iniquis operibus cruciabant*.

Ad secundum dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternæ esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus: & si audierit, bene quidem; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum: quia aut est omnino occultum, & tunc non est procedendum ulterius, aut incipit iam ad plerorumque notitiam pervenire, & tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum: dicit enim Augustinus in Regula (III. reg. cap. XXIII.) *Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter silebitur, & misericorditer indicaretur? Quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putrescat in corde?* Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad eius emendationem proficiamus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, & denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum; sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnis veritas humanæ institiæ regulatur a veritate divina; sed hominum facta non eodem modo comparantur ad iudicium divinum, & ad iudicium humanum: quia secundum iudicium humanum quædam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum: & hoc modo non comparantur omnia peccata ad iudicium divinum, quia *omnia nuda & aperta sunt oculis eius*, ut dicitur ad Hebr. IV. 13. Et ideo quantum ad iudicium divinum non requiritur quod secreta admonitio præcedat, & tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiæ, & interiorem inspirationem vel in vigilando, vel in dormiendo: dicitur enim Iob XXXIII. 15. *Per* (c) *somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ* (d) *fecit*.

Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiæ, & Saphiræ non devenerat ad noti-

(a) Vulgata: *Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere*. (b) Vulgata, *insani*. (c) Vulgata, *somnium*. (d) Ibi *facit*.

notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam: & ideo in peccato illo processit non secundum formam humani iudicii, sed secundum formam divini iudicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

Ad quintum dicendum, quod etiam Dominus peccatum Iudæ scivit virtute divina, inquantum erat cognitor absconditorum: & ideo inquantum Deus procedere poterat statim ad publicandum peccatum; & tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

Ad sextum dicendum, quod alia ratio est in accusatione, & in denuntiatione: quia in denuntiatione intenditur correctio fratris; & ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris: sed in accusatione intenditur bonum Ecclesiæ, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati; & ideo in accusatione non oportet quod præcedat denuntiatio.

Ad septimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem, sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere monitione non præcedente, si hoc exigat utilitas communis: quia bonum commune præferendum est bono privato.

Ad octavum dicendum, quod proclamationes quæ fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quædam commonitiones quam accusationes, vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa, de qua purgare se debet, quod famæ eius detrimentum non facit: fiunt enim huiusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non præcedente, hoc esset illicitum, & contra præceptum Christi.

Ad nonum dicendum, quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus: ideo non est eadem ratio de utrisque.

Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem: nec hoc est contra præceptum Christi propter duo. Primo quidem quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos: Dominus autem dicit: *Si peccaverit in te frater tuus*. Secundo quia Dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa præterita iam præcommissa.

Ad undecimum dicendum, quod multo melius est & quantum ad fratrem, cuius emendationi intenditur, & quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius emendetur, ut patet ex dictis: & ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

Ad duodecimum dicendum, quod si medicus procederet statim ad præcisionem membri corrupti, incaute ageret, & multoties præcideret membra quæ sanari possunt; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet. Tunc demum præcidit membrum, quando experitur illud esse insanabile: & ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

Ad decimumtertium dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum Christi, secundum illud Act. v. 29. *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sed & ille prælatus qui præcipit contra mandatum Christi, a peccato non excusatur. Et ideo si prælatus præcipiat, quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est præceptum eius sane, in casu in quo ipse hoc potest præcipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem præceperit, non est ei obediendum. In quibusdam tamen casibus sæcularis, vel ecclesiasticus iudex potest iuramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis; in istis etiam casibus potest prælatus in religionibus per præceptum obedientiæ suos subditos obligare.

Ad decimumquartum dicendum, quod iustitia dicitur esse præclarissima virtutum propter decorem sui ordinis, ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ille qui occulte peccat, meretur amittere famam suam; sed pro isto merito non potest ei pœna recompensari, nisi ab illo qui est iudex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur I. ad Corinth. IV. 5. *Qui illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium*.

Ad decimumsextum dicendum, quod non repetere sua est præceptum, secundum quod intelligitur in præparatione animi, ut Augustinus exponit: tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc

hoc exigeret necessitas fidei, vel caritatis: in quo etiam casu sua dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis, sicut & consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio, nec præcepto prædicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato pœniteat, & sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo, & ordine debito, reddit bonum pro malo; sed ille qui debitum modum, & ordinem prætermittit corripiendo in publico quæ sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur: & ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quod pericula ex hoc sequerentur.

Ad decimumnonum dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, & non apparet quare in promptu debeat publicari, & ille qui peccavit, emendationem promittit; contra præceptum Dei ageret qui socium peccantem, vel ad prælatum, vel ad alium deferret.

Ad vigesimum dicendum, quod peccata quæ in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in pœnitentia; est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando & cessat ab opere, & facit alia quæ sunt facienda pro salute, confitendo, & satisfaciendo. Et tunc quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod cum Dominus dicit, *Corripe inter te & ipsum solum*, non intelligendum est quod semel corripiatur, sed bis, & ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripi possit. Cum vero probabiliter præsumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit (super illud Matth. XVIII. *Si peccaverit*) vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit (reg. III. cap. XXIII.) vel ad testificandum quod frater admoniens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (homil. lxi. in Matth. ante med.)

Ad vigesimumquintum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos prædictos: & ideo non est similis ratio de peccato proprio, & de peccato fratris.

Ad vigesimumsextum dicendum, quod Augustinus intelligit, quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere prælato non est dicere Ecclesiæ; sed quando dicitur in publico, quasi in loco iudicii residenti.

QUAESTIO IV.

De spe,

in quatuor articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum spes sit virtus.

Secundo. Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

Tertio. Utrum spes sit prior caritate.

Quarto. Utrum spes sit solum in viatoribus.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit virtus.

2. 2. *quæst.* XVII. *art.* 1.

QUæstio est de spe: & primo quæritur, utrum spes sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim non se habet ad bonum, & malum, sed ad bonum tantum: unde & Augustinus dicit in Lib. de lib. arbit. (cap. XVIII. & XIX.) quod virtute nullus male utitur. Sed spes se ha-

habet ad bonum, & malum: quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

2. Praeterea. Virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; & sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed praecedit merita. Sed spes est ex meritis: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex gratia, & meritis proveniens, ut Magister dicit XXVI. dist. III. Lib. Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Sed dicendum, quod spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu. Sed contra. Habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non praesupponit caritatem, sed praecedit eam: dicitur enim Matth. 1. in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non praesupponit merita in habitu.

4. Praeterea. Virtus est dispositio perfecti secundum Philosophum in VI. Phys. (com. XVII. & XVIII.) unde & in IV. Ethic. (cap. v.) probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

5. Praeterea. Nulla passio est virtus: quia passionibus nec laudamur, nec vituperamur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v. circa med.) Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

6. Sed dicendum, quod spes quae est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens. Sed contra. Omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente: sicut enim est spes, & amor appetitus sensitivi, & intellectivi; ita etiam & desiderium, & delectatio, & alia huiusmodi. Sed in aliis passionibus praeter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

7. Praeterea. Tria sunt genera virtutum: sunt enim quaedam virtutes morales, quaedam intellectuales, quaedam theologicae. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum; nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam; nec etiam est virtus theologica, quia theologicae virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Spes autem medium tenet inter praesumptionem & desperationem.

8. Praeterea. Virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali: quia cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

9. Praeterea. Actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiae, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo, & Angelus in naturalibus creati Deum supra se, & supra omnia dilexerunt; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiae. Ergo spes non est virtus.

10. Praeterea. Virtus secundum Philosophum in I. Ethic. (cap. x. in med.) est omni arte certior. Sed hoc non competit spei: causatur enim ex gratia, & meritis, quae sunt incerta, secundum illud Eccle. IX. 1. (a) *Nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore*. Ergo spes non est virtus.

11. Praeterea. Omnis virtus potest esse in caritate. Spes (b) autem importat distantiam, caritas autem unionem, secundum illud quod Dionysius dicit in IV. cap. de divinis Nominibus, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

12. Praeterea. Omnis plenitudo gratiarum, & virtutum fuit in Christo, secundum illud Ioan. 1. 14. *Vidimus eum... plenum gratia, & veritatis*. Sed spes non fuit in Christo: qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom. VIII. Ergo spes non est virtus.

13. Praeterea. Virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illud Proverb. XIII. 12. *Spes quae differtur, affligit animam*. Ergo spes non est virtus.

14. Praeterea. Virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII.) Spes autem, & memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II. Metaph. Ergo spes non est virtus.

15. Praeterea. Nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

16. Praeterea. Spes est expectatio quaedam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono spera-

(a) Vulgata: *Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit*. (b) *Al.* enim.

rato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine, immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

17. Praeterea. Sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum. Sed memoria praeteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

Sed contra. Per virtutes in beatitudinem introducimur: nam felicitas virtutis est praemium, ut dicitur in I. Ethic. (cap. IX.) Sed spes introducit in beatitudinem: dicitur enim ad Heb. VI. quod habemus spem incedentem, & incedere facientem ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem caelestem, ut Glossa (interlin.) ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

Praeterea. I. ad Corint. XIII. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.* Sed fides, & caritas sunt virtutes. Ergo & spes.

Praeterea. Gregorius in I. Moralium (cap. XXVIII.) dicit, quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes, fides, spes, & caritas. Ergo est virtus.

Praeterea. Praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa praecepta dantur de actu spei: dicitur enim in Psal. XXXVI. 3. *Spera in Deo, & fac bonitatem.* Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, & actus per obiecta, ad cognoscendum, an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus eius. Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem ut iam habitum, sicut gaudium, & delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium, & cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem quia desiderium est communiter cuiuscumque boni; & ideo attribuitur concupiscibili; spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi; & ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium est alicuius boni absolute, absque consideratione possibilitatis, & impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum, per quod differt a timore. Secundo quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio, vel delectatione. Tertio quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio. Quarto quod sit boni possibilis, per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. XII. a med.) Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum: & talis spes expectationem habet, inquantum homo respicit in auxilium alterius: & tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta, scilicet in bonum adipiscendum, & in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Roman. VI. 23. *Gratia Dei vita aeterna:* & ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, & auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credit, & veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi inquantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. XV. 6. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est ei ad iustitiam:* unde & spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio vel suo, vel alterius ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Hieremiae XVII. 5. *Maledictus homo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum.* Sic igitur sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis, & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata, sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, & corpus Christi esse a Filio Dei assumptum in unitate personae; ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei: in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes se-

secundum quod inhæret divino auxilio, non potest se ad malum habere: nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit, quia non inhæret Deo, sed suæ virtuti, vel falsæ opinioni, puta cum præsumit se salvandum, etiam in peccatis perseverans.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futuræ beatitudinis ex gratia, & meritis proveniens, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis, ut scilicet expectatio talis causetur in homine ex procedentibus meritis; & in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatæ; & hic est sensus verus: expectamus enim quod per gratiam Dei, & bona merita beatitudinem consequamur.

Ad tertium dicendum, quod secundum hunc sensum merita non præcedunt ex necessitate spem nec actu, nec habitu; sed præcedunt rem speratam, scilicet beatitudinem: unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu, nec habitu, sed solum in proposito.

Ad quartum dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, est dispositio imperfecti: quia quod speratur, nondum habetur: sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium divinum, sic est dispositio perfecti: in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhæreat. Et simile etiam est de fide, quæ habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quæ credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhæret testimonio primæ veritatis, & ex hoc est virtus.

Ad quintum dicendum, quod spes est passio, secundum quod est (a) motus appetitus sensitivi, cuius obiectum Deus esse non potest: & ideo talis spes virtus non dicitur; sed illa quæ est motus mentis, quæ est capax Dei.

Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animæ sunt in vi appetitiva: virtutes autem morales constituunt medium in passionibus: unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum, sicut temperantia, fortitudo, & similia. Sed motus humanæ mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet: & ideo nomina simplicium motuum, sive passionum adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones, quarum obiectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam cum virtus theologica pertineat ad statum viæ ante iudicium tantum; passiones quarum obiectum est bonum præsens, ut delectatio, & gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem: unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis; desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua præsenti inhæsione, vel spirituali contactu ipsius Dei: unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes, & amor nominant theologicas virtutes.

Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium, & per se obiectum, scilicet circa passiones, & operationes humanas. Omne autem regulatum, inquantum est huiusmodi, habet rationem medii: quod autem a regula discedit, aut superfluum, aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur & mensuratur ab essentia rei: ex eo enim quod res est, vel non est, opinio vera est, vel falsa: & ideo etiam virtus intellectualis circa proprium obiectum in medio consistit, ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus, nec minus. Sed virtus theologica habet pro obiecto ipsam primam regulam non regulatam; & ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis: propter quod secundum operationem ad proprium & formale obiectum virtus theologica in medio non consistit; sed ex parte materialis obiecti potest consistere in medio, & hoc accidit ei; sicut fides catholica in divinis procedit inter hæresim Sabellii confundentis personas, & hæresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale, obiectum spei consistit in medio, inquantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic, vel aliter; sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio: nul-

(a) Al. passio motus.

nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

Ad octavum dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum: non enim naturaliter appetuntur ea quæ non sunt proportionata. Quod autem beatitudo æterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei: & ideo spes, quæ tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod bonum divinum est principium, & finis totius esse naturalis; & sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed & bruta animalia, & inanimata, inquantum amare possunt: quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum: unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum: unde in statu naturæ integræ poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum prædictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, & secundum quod fit quædam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; & talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

Ad decimum dicendum, quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit (Lib. II. de invent. ante fin.) & ideo certitudo spei, & aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem obiecti, vel principiorum propriorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

Ad undecimum dicendum, quod caritas facit unionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, & Deum plus quam se; potest tamen esse cum distantia reali rei amatæ; & ita caritas potest esse cum spe.

Ad duodecimum dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione: & ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis; & ex hac parte plenissime fuit in Christo, ipse enim plenissime inhæsit divino auxilio: & ex parte eius quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut & fides.

Ad decimumtertium dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, inquantum facit rem speratam quodammodo esse præsentem secundum fiduciam adipiscendi: unde & Apostolus dicit Roman. XII. 12. *Spe gaudentes*. Sed dilatio rei speratæ est quæ quandoque affligit.

Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de obiecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtuti, quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet pœnitentia. Sed secunda delectatio, quæ est de actu, est propria virtutis, quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quæ est secundum proprium habitum: unde etiam pœnitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, inquantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, idest inquantum facit eam existimare ut præsentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

Ad decimumquintum dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu: & hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis diminuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

Ad decimumsextum dicendum, quod distantia a termino ad quem, vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino: & ideo non sequitur, quod si motus est distantis, maior motus magis sit distans: hæc enim scientia arguendi tenet solum in his quæ sunt per se: videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur: & similiter etiam est de spe.

Ad decimumseptimum dicendum, quod memoria non importat aliquam inhæsionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes: & ideo non est simile.

A R-

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

2. 2. *quaest.* XVIII. *art.* 1.

Secundo quaeritur, utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto. Et videtur quod non. Obiectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est obiectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, & non in voluntate.

2. Praeterea. Caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

3. Praeterea. Ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo pari ratione una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas, & spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

4. Praeterea. Spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, & non in voluntate.

Sed contra. Spes est ex meritis proveniens. Sed merita pertinent ad voluntatem. Ergo spes est in voluntate.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica: unde eius obiectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc obiectum quod est Deus, quia sensus corporalia non trascendit: & ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra (art. praeced.) dictum est: unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quae est voluntas secundum Philosophum in III. de Anima (com. XLIV.) unde spes est in voluntate sicut in subiecto. Huiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem, & concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia obiectum voluntatis est bonum secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem, & concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis; quod vel est delectabile secundum sensum, ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, & hoc est obiectum irascibilis: unde in appetitu superiori irascibilis, & concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est obiectum alicuius specialis potentiae; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

Ad secundum dicendum, quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum eius, qui est amare; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum eius, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi: similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei: inquantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de eius certitudine.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prior caritate.

1. 2. *quaest.* LXII. *art.* 4. & 2. 2. *quaest.* XVII. *art.* 8.

Tertiò quaeritur de ordine spei ad caritatem, utrum spes sit prior caritate. Et videtur quod non. Ambrosius enim super illud Luc. XVII. *Si habueritis fidem sicut granum sinapis &c.* dicit: „ Ex fide „ est caritas, ex caritate spes." Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Praeterea. Augustinus dicit in Ench. (cap. VIII.) quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut & fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

3. Praeterea. Augustinus dicit XII. de civitate Dei (cap. VII. & IX.) quod boni motus atque affectus ex amore, & ex san-

sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus, & affectus laudabilis. Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

4. Praeterea. Spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes praesupponit amorem: ergo est posterior caritate.

5. Praeterea. Inter affectiones animae, prima est amor: ex eo enim omnes actiones, & affectiones animae derivantur, ut patet per Dionysium IV. cap. de divinis Nominib. Sed spes importat quamdam animae affectionem. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

6. Praeterea. Spes, vel desiderium non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem, sic enim redditur conveniens. Ergo spes, & desiderium praesupponit amorem.

7. Praeterea. Augustinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. VII. in med.) quod recta voluntas est caritas. Sed recta voluntas praecedit spem. Ergo caritas praecedit spem.

8. Praeterea. Eorum quae sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes, & caritas sunt simul: quia, sicut Gregorius dicit super Ezech. aequaliter ab homine habentur. Ergo spes non est prior caritate.

9. Praeterea. Idem non est prius se ipso. Sed idem videtur esse spes caritati, cum utriusque sit unum obiectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

10. Praeterea. Magister dicit XXVI dist. III. Sententiarum, quod spes ex meritis provenit; quae praecedunt non solum rem speratam, sed spem quam praeit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

11. Praeterea. Spei opponitur desperatio, caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. Ergo caritas est prior spe.

12. Praeterea. Ordo habituum, & actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum caritatis, est prius quam arduum, quod est obiectum spei, quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

13. Praeterea. Quicquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus praecedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem praecedit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1. 2. *Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Iacob.* Glossa (interlin.) „Idest, fides genuit spem, spes caritatem." Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

Praeterea. Super illud Psal. XXXVI. *Spera in Deo, & fac bonitatem*, dicit Glossa (interlin. ex Cassiod.) „Spes est introitus ad fidem, & initium humanae salutis." Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo & spes.

Praeterea. Apostolus dicit I. ad Timoth. 1. 5. *Finis praecepti caritas est de corde puro, & conscientia bona*: Glossa (interl.) „Idest, spe." Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

Praeterea. Augustinus dicit in X. de Trinitate (cap. 1. a med.) quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire: & id quod quis non sperat, aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor praesupponit spem.

Praeterea. Prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est huiusmodi: in statu enim viae quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum, quod prius dicitur aliquid vel secundum rationem alicuius principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei, materia, & forma; & secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia, & perfectum imperfecto: quae quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis, & temporis; & sic potentia est prior actu in eodem, & imperfectum perfecto. Simpliciter autem & universaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo praeexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine praecedit caritatem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis: & similiter motus affectionum animalium procedunt

dunt ex inclinatione animalis, quæ est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus primo quidem principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave, aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma, sicut cum corpus ascendit, & descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quædam ipsius appetitus per bonum; & hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii, vel spei. Tertio autem sequitur gaudium, vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus, & quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animæ provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in ceteris affectionibus animæ. Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in se ipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit: & hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti, vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem, vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in se ipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accidat: & hic dicitur esse amor amicitiæ, quo aliquis secundum se ipsum diligitur: unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in VIII. Ethic. (IX. Ethic. cap. III. parum a med.) Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in se ipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quæ sibi quis vult, & ex malis quæ Deo inhærendo vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quæ est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis, & temporis sicut timor præcedit caritatem, & introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super Canonicam Ioan. (tract. IX. inter princ. & med.) ita etiam & spes introducit ad caritatem, dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc (a) deducitur ut Deum propter se amet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur, quia scilicet cum aliquis ex spe iam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, & castius timet, sicut etiam & firmius credit. Et ideo quod dicit, quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem, secundum quod iam nobis indita facit nos & perfectius sperare, & credere.

Ad secundum dicendum, quod spes quæ est ex meritis præcedentibus, non potest esse sine caritate, quæ est merendi principium. Sed spes informis, quæ est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus, & affectibus meritoriis: huiusmodi enim ex caritate causantur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat, quod spes præsupponat aliquem amorem; non tamen oportet quod præsupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

Et per hoc patet solutio ad quintum, & ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod recta voluntas dicitur caritas causaliter, quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non præcedit spem informem.

Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe, & caritate secundum quod sunt virtutes; quod non convenit fidei, & spei, nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque præcedunt caritatem tempore.

Ad nonum dicendum, quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est obiectum caritatis; sed sicut adipiscendum, est obiectum spei: & propter hoc caritas a spe differt.

Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non præcedunt spem, sed

(a) Al. deducit.

ſed rem (a) ſperatam. Si autem ſpes ſit formata, ſic merita præcedunt etiam ſpem: & hoc modo naturaliter præcedit ipſam caritas.

Ad undecimum dicendum, quod ea quæ ſunt poſteriora in compoſitione, ſunt priora in reſolutione: & ideo quia in via generationis ſpes præcedit caritatem, in via reſolutionis e converſo culpa, per quam amittitur caritas, præcedit deſperationem, per quam amittitur ſpes.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor univerſaliter ſit prius quam ſpes, quia bonum communiter ſumptum, eſt obiectum amoris; non autem oportet quod caritas ſit prior ſpe.

Ad decimumtertium dicendum, quod præcedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem, quia ſecundum hanc viam imperfecta ſunt perfectis priora.

ARTICULUS IV.

Utrum ſpes ſit ſolum in viatoribus.

1. 2. *quæſt.* lxvii. *art.* 4. & 2. 2. *quæſt.* xviii. *art.* 2.

Quarto quæritur, utrum ſpes ſit ſolum in viatoribus. Et videtur quod non. Sicut enim ſpes eſt rei non habitæ, quod videtur repugnare ſtatui beatorum, ita etiam deſiderium eſt rei non habitæ. Sed deſiderium eſt in beatis, ſecundum illud I. Petri 1. 12. *In quem deſiderant Angeli proſpicere*. Ergo etiam ſpes poteſt eſſe in beatis.

2. Præterea. Spes, cuius obiectum eſt bonum, eſt aliquid perfectius timore, cuius obiectum eſt malum. Sed aliquis timor eſt in beatis, ſecundum illud Pſalm. xviii. 10. *Timor Domini ſanctus permanet in ſæculum*. Ergo aliqua ſpes eſt etiam in beatis.

3. Præterea. Sicut adeptio beatitudinis eſt quoddam bonum arduum, ita etiam & eius continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiſcantur, ſperant beatitudinis adeptionem. Ergo etiam poſtquam ſunt beatitudinem adepti, poſſunt ſperare beatitudinis continuationem.

4. Præterea. Spes, & deſperatio ſunt in eodem. Sed deſperatio poteſt eſſe de alio: unde mandatur nobis de nemine eſſe deſperandum in via. Ergo etiam ſpes poteſt eſſe de aliquo alio: & ita Sancti qui ſunt in patria, poſſunt ſperare de aliis qui ſunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

5. Sed dicendum, quod ſperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem ſpei. Sed contra. Sicut ſpes eſt virtus theologica, ita & caritas. Sed eadem virtute caritatis homo diligit ſe, & proximum. Ergo eadem virtute ſpei ſperat homo vitam æternam ſibi, & aliis: & ſic cum boni ſperent vitam æternam aliis, videtur quod in eis ſit virtus ſpei.

6. Præterea. Oratio ex virtute ſpei procedit, ſecundum illud Pſal. xxxvi. 5. *Revela Domino viam tuam, & ſpera in eo; & ipſe faciet*. Sed Sanctis qui ſunt in patria, convenit orare; & de hoc rogamus, eos dicentes: *Orate pro nobis omnes Sancti Dei*. Ergo in eis poteſt eſſe etiam ſpes.

7. Præterea. Idem eſt principium movendi ad terminum, & quieſcendi in termino. Sed ſpes eſt principium motus in beatitudinem, ſecundum illud Hebr. vi. 19. *Quia ſpem habemus incedentem*, ideſt incedere facientem, *uſque ad interiora velaminis*. Ergo etiam ſpes eſt principium quieſcendi in beatitudine; & ita oportet quod beatis inſit ſpes.

8. Præterea. Iſidorus dicit (Lib. II. de ſummo bono cap. iv. circa fin.) quod ſpe, & fide nitet iuſtitia: & Auguſtinus dicit in Enchir. (cap. cxvii. parum a princ.) quod qui recte vivit, recte credit, & recte ſperat. Sed iuſtitia eſt in patria, & vitæ rectitudo, ſecundum illud Iſai. lx. 21. *Populus tuus omnes iuſti*. Ergo etiam in patria eſt fides, & ſpes.

9. Præterea. Certitudo perpetuæ permanſionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia hæc defuit Angelis ante confirmationem, vel lapſum, non fuerunt perfecte beati, ut Auguſtinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem ſpei. Ergo in beatis eſt ſpes.

10. Præterea. Quæ corrupta ſunt bona, ipſa ſunt mala ſecundum Philoſophum (II. Topic. cap. iv. in fine.) Si igitur ſpes quæ eſt in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quæ eſt ſummum bonum hominis, videtur quod ſpes ſit malum: quod eſt inconveniens, cum ſpes ſit virtus, ut dictum eſt (art. 1. huius quæſt.)

12. Præterea. Actus virtutis videtur eſſe non ſolum facere, vel velle facere quod ad virtutem pertinet, quando facultas adeſt, ſed etiam velle facere, ſi facultas adeſſet: actus enim iuſtitiæ eſt velle reddere pecuniam debitam, etiam ſi eam quis non

(a) Al. ſeparatam.

non possit habere. Sed Sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

12. Præterea. Anselmus dicit in Libro de similitudinibus, quod in Sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere, non quod eam sint moturi, vel aliquid huiusmodi, omnibus optime collocatis, sed propter eorum perfectionem. Ergo a simili habitus spei, quæ est quædam perfectio animæ, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

13. Præterea. Divina bonitas non est maior quam divina maiestas. Sed caritas, cuius obiectum est divina bonitas, manet in patria. Ergo & spes, cuius obiectum est divina maiestas.

14. Præterea. Destructo fundamento, & pariete, destruitur tectum. Sed in ædificio spirituali fides se habet ut fundamentum, spes autem quæ (a) erigit, se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides, & spes, non poterit remanere caritas, quæ operit per modum tecti; quod est inconveniens, quia *caritas numquam excidit*, ut Apostolus dicit I. ad Corinth. XIII. 8.

15. Præterea. Quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, eius appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animæ beatorum expectant gloriam corporis, qua habita eorum appetitu quietatur, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad lit. (cap. XXXVI.) Ergo in eis est virtus spei.

16. Præterea. Christus a primo instanti suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem: ex eius enim persona dicitur in Psal. lxx. 1. *In te Domine speravi*, ut Glossa exponit (super illud, *In manus tuas, Domine*: idem dicitur in Glossa ordinaria ex Augustino.) Ergo in beatis potest esse spes.

Sed contra est quod dicitur Roman. VIII. 24. *Quod videt quis quid sperat*? Sed Sancti fruuntur plena Dei visione. Ergo in eis non est spes.

Præterea. Apostolus I. ad Corint. XIII. probat caritatem esse maiorem fide, & spe: quia caritas non excidit, fides autem, & spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides, & spes non remanent in statu beatitudinis.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. parum a princ.) *Habitus est quo aliquid agitur cum opus est, & si non agitur, potest agi*. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

Respondeo dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur, sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita & in moralibus obiectum dat speciem actui, & per consequens habitui: & ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, non potest remanere habitus. Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra (art. 1. huius quæst.) dictum est: unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhæret: & quamvis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, & alia sunt secundaria, vel adiuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratæ; alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratæ principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quæ beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis inquantum sunt quodam modo unum cum ipso, & bonum eorum desiderat, & sperat sicut & suum. Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, & possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei; & per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam ad hoc ordinata: & per eamdem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, & quæcumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, ita scilicet quod

(a) *Al. exit.; item ex.g.t.*

quod beatitudo æterna iam non sit futura, sed habita; cessat species huius virtutis: unde non est in beatis spes quæ est virtus theologica. Possunt autem Sancti aliqua sperare inhærendo divino auxilio, vel ad se, vel ad alios pertinentia secundum communem rationem spei, non autem secundum propriam rationem spei quæ est theologica virtus. Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale obiectum est Deus: unde quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam, non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futuræ, sed secundum quod excludit fastidium, per modum quo Eccli. XXIV. 29. dicitur: *Qui edunt me, adhuc esurient.*

Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem pœnæ; & hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpæ; & hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viæ, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpæ, & pœnæ, secundum illud Prov. 1. 33. *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quælibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus numquam tolletur: & hunc defectum respicit timor reverentialis, qui erit in patria, qui reverentiam exhibebit suo Creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem. Sed obiectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tolletur ea superveniente; & ideo spes non remanebit.

Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri: quia inquantum aliquis homo fit beatus, æternitatem participat, in qua non est præteritum, & futurum: unde in beatitudine illa dicitur vita æterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu eius qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipse accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam numquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

Ad quintum dicendum, quod quamdiu remanet principale obiectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi, & aliis; sed remoto principali obiecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

Ad sextum dicendum, quod eo modo convenit Sanctis orare, sicut & sperare, non quidem per virtutem spei, quæ ponitur theologica virtus.

Ad septimum dicendum, quod si accipiatur primum principium movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, & quietis in termino; sed si accipiatur aliquid secundarium, & instrumentale, quædam sunt principia motus quæ cessant, cum perventum fuerit ad terminum, sicut navis cessat, & impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quæ est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quæ est secundarium principium appropriatum motui.

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de iustitia, & rectitudine vitæ, secundum statum præsentis vitæ, quo movemur ad rectitudinem.

Ad nonum dicendum, quod certitudo quæ est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod iam acceperunt: unde non pertinet ad rationem spei.

Ad decimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III. Physic. (com. XIX.) in motibus accipiuntur magis, & minus loco contrariorum, ut magis, & minus album loco albi, & nigri; & similiter magis, & minus bonum loco boni, & mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum, sicut iuventus pueritiam.

Ad undecimum dicendum, quod obiectum alicuius virtutis potest deesse dupliciter. Uno modo, cum possibilitate habendi; & sic etiam obiecto non habito potest esse actus virtutis, & virtus sub hac conditione, si facultas adesset. Alio modo, cum impossibilitate habendi; & sic nec habitus, nec actus maret: frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur obiectum spei in patria, quia numquam

de

de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

Ad duodecimum dicendum, quod fortitudo illa, quæ erit in Sanctis, erit consequens ex principio præexistenti, id est ex perfecta inhæsione ad omnipotentem Deum: non autem erit ordinata ut ad finem, sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quæ non datur, nisi propter motum in finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod maiestas Dei non est minor quam eius bonitas. Sed caritas alio modo se habet ad bonitatem quam spes ad maiestatem, quia caritas de sui ratione importat unionem; & ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quæ repugnat statui patriæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides, & spes habent rationem fundamenti, vel parietis ex parte eius quod est perfectionis in eis, scilicet ex eo quod fides inhæret primæ veritati, spes autem summæ maiestati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque, inquantum scilicet fides est non apparentium, & spes non habitorum. Et ideo in statu perfectæ beatitudinis, quando caritas, quæ nihil de sui ratione imperfectionis importat perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta, & spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I. Cor. IX. 24. *Sic currite, ut comprehendatis.*

Ad decimumquintum dicendum, quod gloria corporis derivatur in Sanctis a gloria animæ: & ideo habentibus gloriam animæ, quæ est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

Ad decimumsextum dicendum, quod Christus speravit secundum communem rationem spei; non autem habuit spem, quæ est virtus theologica, quia beatitudo non erat ei futura, sed præsens.

QUAESTIO V.

De virtutibus cardinalibus,

in quatuor articulos divisa.

PRimo enim quæritur. Utrum prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia sint virtutes cardinales.

Secundo. Utrum virtutes sint connexæ, ut qui habet unam, habeat omnes.

Tertio. Utrum omnes virtutes in homine sint æquales.

Quarto. Utrum virtutes cardinales maneant in patria.

ARTICULUS I.

Utrum iustitia, prudentia, fortitudo, & temperantia sint virtutes cardinales.

1. 2. *quæst.* lxi. *art.* 1.

QUæstio est de virtutibus cardinalibus. Et primo quæritur, utrum istæ sint quatuor virtutes cardinales, scilicet *prudentia, iustitia, fortitudo,* & *temperantia.* Et videtur quod non. Ea enim quæ non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari: quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus (Lib. II. cap. III. & cap. VIII.) Sed prædictæ virtutes non distinguuntur ad invicem: dicit enim Gregorius in XXII. Moral. (cap. I. a med.) *Prudentia vera non est, qua iusta, & temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; neque fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Ergo non debent dici hæ quatuor virtutes cardinales.

2. Præterea. Virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores: unde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium XXII. Moralium (cap. I.) Sed cum finis principalior sit his quæ sunt ad finem, principaliores esse videntur virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro obiecto, quam prædictæ virtutes, quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo non debent dici prædictæ quatuor virtutes cardinales.

3. Præterea. Ea quæ sunt diversorum generum, non debent poni in una coordinatione. Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in VI. Ethic. (cap. III. & V.) aliæ vero tres sunt virtutes morales. Ergo inconvenienter ponuntur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

4. Præterea. Inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut Philosophus probat in VI. Ethic. (cap. VI.) quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

5. Præterea. Ad virtutes cardinales aliæ debent reduci. Sed Philosophus in

P 2 II.

II. Ethic. (cap. VII.) condividit quasdam alias virtutes fortitudini, & temperantiæ, scilicet liberalitatem, & magnanimitatem, & huiusmodi, quæ sic non reducuntur. Non ergo prædictæ virtutes sunt cardinales.

6. Præterea. Illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus: non enim habetur aliis virtutibus habitis, ut patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, & tamen temperantiam non habebat: inerat enim adhuc in membris eius concupiscentia, secundum illud Roman. VII. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas, continens autem habet, sed non sequitur eas, ut patet per Philosophum in VII. Ethic. (cap. IX. circa finem.) Ergo inconvenienter enumerantur prædictæ quatuor cardinales virtutes.

7. Præterea. Sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita & ad proximum. Sed duæ virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum, scilicet fortitudo, & temperantia. Ergo etiam duæ virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum, & non solum iustitia.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de moribus Eccles. quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiæ comprehenditur sub duobus præceptis, scilicet dilectionis Dei, & proximi. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes cardinales.

9. Præterea. Diversitas materiæ, quæ est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiæ quæ est secundum diversas acceptiones formæ, facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile, & incorruptibile differunt genere, ut dicitur X. Metaph. (com. XXVI.) Sed prædictæ virtutes differunt secundum diversitatem materiæ habentis rationem diversam recipiendi formam: nam modus rationis circa materiam temperantiæ ponitur secundum refrenationem passionum, circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo prædictæ virtutes differunt genere: non ergo debent coniungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

10. Præterea. Ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophum in II. Ethicor. (cap. VI.) qui definit virtutem per hoc, quod est secundum rationem rectam. Sed ratio recta est regula regulata a prima regula, quæ est Deus, a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales præcipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicæ, quæ sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

11. Præterea. Principalis pars animæ est ratio. Sed temperantia, & fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. X. in princ.) Ergo non debent poni virtutes cardinales.

12. Præterea. Laudabilius est dare de suo quam reddere, vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad iustitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam iustitia.

13. Præterea. Illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed huiusmodi est humilitas: dicit enim Gregorius (homil. VII. in Evang. in fin.) quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

16. Præterea. Virtus est perfectio quædam, ut patet per Philosophum in VI. Phys. (Lib. VII. com. XVII. & XVIII.) Sed, sicut dicitur Iac. I. 4. *patientia perfectum opus habet*. Ergo patientia tamquam perfectior poni debuit inter virtutes cardinales.

15. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, & est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super illud Lucæ cap. VI. *Beati pauperes spiritu*: „ Scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.“

Respondeo dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb. XXVI. 14. *Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo*: unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita huma-

na,

na, per quam ostium introitur: (a) vita autem humana est quæ est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quæ est homini propria secundum suum gradum; & intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur, sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animæ. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quæ inhæret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana, est vita activa, quæ consistit in exercitio virtutum moralium: & ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur & fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitæ: propter quod & huiusmodi virtutes principales dicuntur.

Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; & ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inhæreat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et hæc quatuor Philosophus tangit in II. Ethic. (IV. cap. III.) ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iuste, vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem ut sit sciens; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde quod sit eligens, & reeligens propter hoc, idest propter debitum finem; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est, si firme & immobiliter adhæreat, & operetur. Hæc igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas, & moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur, singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis, & actibus. Ex parte cognitionis practicæ tria requiruntur. Quorum primum est consilium: secundum est iudicium de consiliatis, sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio, vel inquisitio, & iudicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere, vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III. de Anima (com. XLVI.) ideo tertio ad rationem practicam pertinet præmeditari de agendis; & hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliæ, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim, & gnomen, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. X. & XI.) Sed per prudentiam fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est præcipuum in cognitione dirigente; & ideo ex hac parte ponitur *prudentia* virtus cardinalis. Similiter etiam rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni, & laudabilis etiam in his quæ pertinent ad unum secundum se ipsum; sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum, quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in V. Ethic. (cap. I. inter med. & fin.) quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quæ sunt ad alterum, non possunt: & ideo *iustitia* ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur, & adæquatur aliis, cum quibus communicare habet: unde & vulgariter dicuntur iusta illa quæ sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, sive refrenatio ibi præcipue laudem habet, & rationem boni ubi præcipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt delectationes tactus: & ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum. Firmitas autem præcipue laudem habet, & rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam; & hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis: & ideo ex hac parte *fortitudo* ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. Harum autem quatuor virtutum *prudentia* qui-

(a) *Al.* Vita autem humana, quæ est homini proportionata, in hoc homine invenitur. Primo quidem &c.

quidem est in ratione, *justitia* autem est in voluntate, *fortitudo* autem in irascibili, *temperantia* autem in concupiscibili; quæ solæ potentiæ possunt esse principia actus humani, idest voluntarii. Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quæ sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiæ, tum etiam ex parte subjecti.

Ad primum ergo dicendum, quod de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim utuntur prædictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum, puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam; omnem rectitudinem adæquantem actus humanos vocantes iustitiam; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam: omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in Lib. de moribus Eccles. (cap. 11. & seq.) & secundum hoc potest intelligi prædictum verbum Gregorii: quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundum hoc ergo prædicta quatuor dicuntur quatuor virtutes, non propter diversas species habituum, quæ attenduntur secundum diversa objecta, sed secundum diversas rationes formales. Alii vero, sicut Aristoteles in Lib. Ethic. (II. cap. VII. & III. cap. v.) loquuntur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias: & secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii: per modum enim cujusdam redundantiæ, prædictæ virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur prædictæ generales quatuor virtutis conditiones. Unde secundum hoc fortitudo temperans est, & temperantia fortis: quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis poterit refrenare motum audaciæ in periculis; & similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiæ, transit ad fortitudinem, & e converso: & eadem ratio est in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit: & ideo virtutum theologicarum, quæ sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur, sed magis fundamento, & radici, quæ sunt stantia, & quiescentia, secundum illud ad Ephes. III. 17. *In caritate radicati, & fundati*.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. v.) prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera, ut ex his quæ ibi dicuntur, apparet: & ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam; & propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam, vel subjectum sit intellectualis.

Ad quartum dicendum, quod sapientia ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia: unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus: quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud; sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientiæ intratur.

Ad quintum dicendum, quod si prædictæ quatuor virtutes accipiantur secundum quod significant generales conditiones virtutum, secundum hoc omnes virtutes speciales de quibus Philosophus tractat in Lib. Ethic. (ubi supra) reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus. Si vero accipiantur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales, sic aliæ reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale, ut eutrapelia, quæ moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quæ moderatur delectationes tactus: unde & Tullius in II. Rhetoricæ (Lib. II. de invent. in fol. 4. ante finem Libri) ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi dupliciter: uno modo quod sint partes subjectivæ secundum primum modum sumendi has virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes prædictæ; (*a*) sicut sensus est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animæ, sed aliquid ejus.

Ad sextum dicendum, quod non est de ratione temperantiæ quod omnes pravas concupiscentias excludat; sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupi-

(*a*) *Al.* sic sensus, *item* sic enim sensus.

piſcentias vehementes & fortes, ſicut patiuntur illi qui non ſtuduerunt concupiſcentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiſcentias inordinatas propter fomitis corruptionem; non tamen fortes neque vehementes, quia ſtudebat eas reprimere caſtigando corpus ſuum, & in ſervitutem redigendo: unde vere temperatus erat.

Ad ſeptimum dicendum, quod iuſtitia, per quam ordinamur ad alterum, non eſt circa paſſiones proprias, ſed circa operationes, quibus communicamus cum aliis, ſicut ſunt emptio, & venditio, & alia huiuſmodi; temperantia autem, & fortitudo ſunt circa proprias paſſiones: & ideo ſicut in homine eſt una vis appetitiva ſine paſſione, ideſt voluntas; duæ autem cum paſſione, ideſt concupiſcibilis, & iraſcibilis: ita eſt una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duæ autem ordinantes hominem ad ſe ipſum.

Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur eſſe omnis virtus non eſſentialiter, ſed cauſaliter, quia ſcilicet caritas eſt mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam cauſa: & ideo oportet aliarum virtutum eſſe maiorem multiplicitatem quam caritatis.

Ad nonum dicendum, quod diverſa ratio receptionis poteſt eſſe vel ex parte materiæ, quæ receptiva eſt formæ; & talis diverſitas facit diverſitatem generis: vel ex parte formæ, quæ diverſimode receptibilis eſt in materia; & talis diverſitas facit diverſitatem ſpeciei: & ita eſt in propoſito.

Ad decimum dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem ſicut regulam proximam, Deum autem ſicut regulam primam. Res autem ſpecificantur ſecundum propria & proxima principia, non ſecundum principia prima.

Ad undecimum dicendum, quod principalis pars hominis eſt pars rationalis. Sed rationale eſt duplex, ſcilicet per eſſentiam & per participationem: & ſicut ipſa ratio eſt principalior quam vires participantes ratione, ita etiam prudentia eſt principalior quam aliæ virtutes.

Ad duodecimum dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia ſunt omnibus aliis perfectiores, ſed quia in eis principalius verſatur humana vita, & ſuper eas aliæ virtutes fundantur. Manifeſtum eſt autem quod humana vita magis verſatur circa iuſtitiam quam circa liberalitatem: utimur (a) enim iuſtitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos; ipſa autem liberalitas ſupra iuſtitiam fundatur: non enim eſſet liberalis donatio, niſi aliquis daret de ſuo; per iuſtitiam autem diſtinguuntur propria ab alienis.

Ad decimumtertium dicendum, quod humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quæ bonis virtutum operibus inſidiantur, ut pereant; ſed in virtutibus cardinalibus firmantur aliæ virtutes directe.

Ad decimumquartum dicendum, quod patientia includitur in fortitudine: nam fortis habet id quod eſt patientis, ut ſcilicet non conturbetur ex imminentibus malis, & etiam addit amplius, ut ſcilicet in mala imminentia exiliat ſecundum quod oportet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc ipſo quod magnanimitas eſt ornatus aliarum virtutum, manifeſtatur quod alias virtutes præſupponit, in quibus fundatur: & ex hoc apparet quod aliæ ſunt magis principales quam ipſa.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes ſint connexæ, ut qui habet unam, habeat omnes.

1. 2. *quæſt.* lxv. *art.* 1.

SEcundo quæritur, utrum virtutes ſint connexæ, ut qui habet unam, habeat omnes. Et videtur quod non. Dicit enim Beda ſuper Lucam, quod Sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quaſdam habent, & quaſdam non habent: non ergo virtutes ſunt connexæ.

2. Præterea. Homo poſt pœnitentiam eſt in ſtatu caritatis: de his autem patitur difficultatem operandi propter conſuetudinem præcedentem, ut dicit Auguſtinus contra Iulianum; & ſic huiuſmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam conſuetudinem acquiſitam, cum quo non poteſt ſimul eſſe virtus ei contraria. Ergo aliquis poteſt habere unam virtutem, ſcilicet caritatem, & carebit aliis.

3. Præterea. In omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus, & phræneticis, qui non poſſunt eſſe prudentes ſecundum Philoſophum, &

(a) *A'.* autem.

& etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiæ. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem, habet omnes alias.

4. Præterea. Secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. v.) prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium, puta circa fabrilia, & non habebit rectam rationem (a) circa alia artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa iusta, & non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; & ita poterit habere unam virtutem absque alia.

5. Præterea. Philosophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. non procul a princ.) quod non omnis liberalis est magnificus; & tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas, & magnificentia: & similiter dicit, quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

6. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corint. XII. 4. *Divisiones gratiarum sunt*: & postea subdit: *Alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, quæ sunt intellectuales virtutes, *alii fides*, quæ est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, & non habet aliam.

7. Præterea. Virginitas est quædam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

8. Præterea. Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. VII. a med.) quod (b) Anaxagoram, & Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia, & prudentia sunt quædam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

9. Præterea. Philosophus in eodem Lib. (cap. XIII.) dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, & non ad aliam. Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, & non in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquiruntur quædam virtutes, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. I. & II.) Ergo saltem virtutes acquisitæ non sunt connexæ.

10. Præterea. Virtus etsi secundum aptitudinem sit annexa, tamen secundum esse perfectum non est annexa, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. clarius a VI. ad XIII.) Manifestum est etiam quod non est a fortuna, quia quæ sunt a fortuna, sunt præter electionem. Relinquitur ergo quod virtus (c) acquiratur in nobis vel a proposito, (d) vel a Deo. Sed a proposito (ut videtur) potest acquiri una virtus sine alia: quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, & non aliam. Similiter etiam & a Deo: quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, & non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

11. Præterea. Finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

12. Præterea. Augustinus dicit in quadam epist. de sententia Iacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur: Qui habet unam virtutem, habet omnes: & quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, & non continentiam: sicut & in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum, aut sanum sine alio. Ergo virtutes non sunt connexæ.

13. Præterea. Ea quæ sunt connexa, aut hoc est ratione principii, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti. Sed non ratione principii, quod est Deus, quia secundum hoc omnia bona quæ sunt a Deo, essent connexa; nec etiam ratione subiecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexæ; nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta distinguuntur: non est autem idem principium distinctionis, & connexionis. Ergo &c.

14 Præterea. Intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus, sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quæ ponitur una cardinalium. Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quæ sunt virtutes morales.

15. Præterea. In patria non erit fides, & spes; sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexæ.

16. Præterea. (e) Angeli, in quibus non sunt virtutes sensitivæ, & similiter animæ se-

(a) *Al.* puta circa alia. (b) *Al.* Anaxagoram quidem. (c) *Al.* requiratur. (d) *Al.* vel ab alio. (e) *Al.* In Angelis.

separatæ, habent caritatem, & iustitiam, quæ est perpetua & immortalis; non autem habent temperantiam, & fortitudinem, quia hæ virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x. in princ.) Ergo virtutes non sunt connexæ.

17. Præterea. Sicut sunt virtutes quædam animæ, sunt etiam quædam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animæ.

18. Præterea. Dicit Gregorius super Ezechielem (homil. xv.) quod nemo repente fit summus: & in Psal. lxxxiii. 8. dicitur, quod *ibunt de virtute in virtutem*. Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive; & ita virtutes non sunt connexæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (Lib. V. cap. xxv. paulo a princ. & Lib. I. de officiis cap. I. cir. med.) *Connexæ sunt, & concatenatæ, ut qui unam habuerit, omnes habere videatur*.

Præterea. Gregorius dicit XXII. Moral. quod si una virtus sine alia habeatur, aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis: virtus enim est perfectio quædam, ut dicitur in VII. Physic. (com. xvii. & xviii.) Ergo virtutes sunt connexæ.

Præterea. Super illud Ezech. I. *Duæ pennæ singulorum iungebantur*, Glossa (ordin. ex Hieron.) dicit, quod virtutes sunt coniunctæ, ut qui una caruerit, alia careat.

Respondeo dicendum, quod de virtutibus dupliciter possumus loqui: uno modo de virtutibus perfectis; alio modo de virtutibus imperfectis. Et perfectæ quidem virtutes connexæ sibi sunt; imperfectæ autem virtutes non sunt ex necessitate connexæ.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quæ hominem bonum facit, & opus eius bonum reddit, illa est virtus perfecta quæ perfecte opus hominis bonum reddit, & ipsum bonum facit; illa autem est imperfecta, quæ hominem, & opus eius reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum, quæ quidem est una quasi homogenea, & propria homini, scilicet ratio recta; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I. Ioan. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*. Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quædam virtutes omnino imperfectæ, quæ sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Iob xxxi. 18. *Ab infantia crevit mecum miseratio, & de utero egressa est mecum*. Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hæ autem inclinationes non habent rationem virtutis: quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum (Lib. I. Retract. cap. ix.) huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti, & nocive, si sine discretione utatur; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII. Moral. (cap. I. a med. & cap. xxxvi.) quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt: unde ibi inclinationes quæ sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est illarum quæ attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hæ quidem aliqualiter sunt perfectæ per comparationem ad bonum humanum; non tamen sunt simpliciter perfectæ, quia non attingunt ad primam regulam, quæ est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Iulianum: unde & deficiunt a vera ratione virtutis; sicut & morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quæ sunt simul cum caritate: hæ enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

Est autem considerandum ulterius, quod sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione iam dicta; ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat æstimationem, & iudicium de principiis ex quibus ratio illa procedit; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere æstimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines,

nes, ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis: quia, ut Philosophus dicit in III. Ethic. (cap. v. a med.) qualis unusquisque est, talis & finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile ut finis bonum quod est secundum virtutem, & vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; & est simile de gustu infecto, & sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales; similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom. v. 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Deus autem ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum, & motuum, ad quos res inclinatur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte & faciliter sursum tendit: unde, ut dicitur Sapient. VIII. 1. *disponit omnia suaviter*. Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formae, expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Qualibet enim ars, vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, & equestris frenorum factrici, ut dicitur in I. Ethic. (cap. I. & II.) unde secundum decentiam divinae sapientiae, & bonitatis ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur: & ideo dicitur I. ad Corint. XIII. 4. *Caritas patiens est, benigna est &c.*

Sic ergo si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem: quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, & caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam: quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest, nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum, secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint: & secundum hoc videtur assignare causas connexionis. Gregorius XXI. Moralium.

Ad primum ergo dicendum, quod propter inclinationem quae est ex natura, vel ex aliquo dono gratiae, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius, contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius: & secundum hoc dicuntur Sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti, & aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

Ad secundum dicendum, quod cum habitus secundum se facit prompte, & delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae, interdum impeditur ad eius usum per somnolentiam, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, & omnes alios habitus virtutum; sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum (*a*) teneritas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit: quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul & contrariae dispositiones tolluntur, & habitus virtutum generantur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit & prudentiam, & omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiae non est ut homo sit bene consiliarius in omnibus, puta in mercationibus, & rebus bellicis, & huiusmodi, sed in his quae sunt necessaria ad salutem; quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud I. Ioan. III. 27. (*b*) *Unctio docebit vos de omnibus*: nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiae propter corporalem defectum vel aetatis, sicut in pueris, vel pravae dispositionis, sicut in morionibus, & phraeneticis.

Ad quartum dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata; & ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, & non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequen-

(*a*) *Forte* reliquias. (*b*) Vulgata: *Sed sicut unctio eius docet vos de omnibus, & verum est*.

quendo concupiscentiam faceret iniuriam, & sic violaretur iustitia; sicut etiam in una & eadem arte, vel scientia, puta in Geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

Ad quintum dicendum, quod potest dici, quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus, quia aliquis parum habens, potest in usu eius quod habet, exercere actum liberalitatis, non autem magnificentiae; quamvis aliquis habeat habitum per quem etiam magnificentiae actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia, & magnanimitate. Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis. In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvae substantiae, nondum acquisito habitu magnificentiae, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiae per modicum actum. Quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur: quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in II. Physic. (com. lvi.)

Ad sextum dicendum, quod sapientia, & scientia non accipiuntur in illis verbis Apostoli; neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quae tamen connexionem non habent, ut infra dicetur; neque secundum quod sunt dona Spiritus sancti, quae connexionem habent secundum caritatem: sed secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout scilicet aliquis abundat scientia, & sapientia, ut possit aedificare alios ad fidem, & Dei cognitionem, & contradicentes arguere: unde & Apostolus non dicit: Alii datur sapientia, alii scientia; sed *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*: unde Augustinus dicit in XIV. de Trinit. (cap. v.) quod *huiusmodi scientia non pollent fideles plurimi, quamvis ipsa fide polleant*. Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quae interdum abundat etiam in peccatoribus.

Ad septimum dicendum, quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quemdam perfectionis statum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sine virginitate castitas, & aliae virtutes haberi possunt. Vel si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum: & hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent, sicut & habitus magnificentiae potest esse sine magnitudine divitiarum.

Ad octavum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexae ad invicem, & hoc propter tria. Primo quidem quia quae sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem, sicut & de artibus dictum est (in solut. ad 4. arg.) Secundo quia in scientiis non convertibiliter se habent principia, & conclusiones, ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertio quia virtus intellectualis non habet respectum (a) ad utilitatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo huiusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona; puta Geometria ad dimetiendum circa abstracta quaedam, Physica circa mobilia, & sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexae qua nec virtutes imperfectae, ut supra (in corp. art.) dictum est.

Ad nonum dicendum, quod quaedam virtutes sunt quae ordinant hominem in his quae occurrunt in vita humana, sicut temperantia, iustitia, mansuetudo, & huiusmodi: & in talibus necesse est quod homo dum exercitatur in actu huius virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, & tunc acquiret omnes habitus virtutum simul; vel oportet quod bene se habeat in uno, & male in aliis, & tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti, & per consequens corruptionem prudentiae, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicuius virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra (in corp. art.) dictum est. Huiusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quae communiter in vita occurrunt, virtualiter iam habentur quasi in propinqua dispositione, si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus non occurrant frequenter in conversatione humana, sicut de magnificentia, & magnanimitate dictum est (in solut. ad 5. argum.)

Ad decimum dicendum, quod virtutes acquisitae causantur a proposito, & necesse est quod simul causentur in homine qui

(a) *Forte ad caritatem.*

sibi proponit acquirere unam virtutem: & non acquiret, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est (in corp. art.) Virtutes autem infusæ causantur immediate a Deo, quæ etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est (in corp. art.)

Ad undecimum dicendum, quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est (in corp. art.) & ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quæ sunt dispositiones quædam ad actus virtutum: unde & ipsemet probat in VI. de Trinitate (cap. vi.) connexionem.

Ad decimumtertium dicendum, quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, idest sui generis, quod est prudentia, vel caritas; non autem ratione principii remoti, & communis, quod est Deus.

Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus moralibus ratione materiæ circa quam est, est enim circa mobilia.

Ad decimumquintum dicendum, quod in patria, deficiente spe, & fide, succedent quædam perfectiora, scilicet visio, & comprehensio, quæ connectentur caritati.

Ad decimumsextum dicendum, quod in Angelis, & animabus separatis non est temperantia, & fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in XIV. de Trinitate (cap. viii. & ix.)

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiæ animæ non se habent convertibiliter cum essentia: quamvis enim nulla potentia animæ possit esse sine essentia, tamen essentia animæ potest esse sine quibusdam potentiis, puta sine visu, & auditu, propter corruptionem organorum quorum huiusmodi potentiæ proprie sunt actus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes; sed propter hoc quod habet eas in summo.

ARTICULUS III.

Utrum omnes virtutes in homine sint aequales.

1. 2. *quæst.* lxvi. *art.* 2.

Tertio quæritur, utrum omnes virtutes in homine sint æquales. Et videtur quod non. Dicitur enim I. ad Cor. xiii. 13. *Nunc autem manent fides, spes, & caritas, tria hæc; maior autem horum est caritas.* Sed maioritas excludit æqualitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt æquales.

2. Sed dicendum, quod caritas est maior secundum actum, sed non secundum habitum. Sed contra. Augustinus dicit in Lib. de Trinit. (VI. cap. viii.) quod in his quæ non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud I. Ioan. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet.* Ergo caritas secundum habitum maior est quam aliæ virtutes.

3. Præterea. Perfectio præcedit suum perfectibile. Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Colos. iii. 14. *Super omnia autem hæc caritatem habete, quod est vinculum perfectionis:* & I. ad Tim. 1. 5. dicitur: *Finis autem præcepti caritas.* Ergo est maior aliis virtutibus.

4. Præterea. Illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius, & maius, quia albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum: quia fides est de non apparentibus, & spes de non habitis. Ergo caritas etiam secundum habitum est perfectior, & maior quam fides, & spes.

5. Præterea. Augustinus dicit in XIX. de civitate Dei (cap. xxv. circa med.) *Virtutes, nisi ad Deum referantur, vitia sunt.* Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliæ virtutes, quia unit hominem Deo, secundum illud I. ad Cor. vi. 17. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Ergo caritas est maior virtus quam aliæ.

6. Præterea. Virtutes infusæ originem habent ex gratia, quæ est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliæ virtutes: gratia enim, & caritas inseparabiliter se concomitantur.

tur; fides autem, & spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est maior aliis virtutibus: non ergo omnes virtutes sunt æquales.

7. Præterea. Bernardus dicit in I. de Consideratione (post medium Libri) quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo præcipitat. Sed id quod est principium, & causa alicuius, est maius, & potius eo. Ergo prudentia est maior fortitudine: non ergo omnes virtutes sunt æquales.

8. Præterea. Philosophus dicit in V. Ethic. (cap. 1.) quod iustitia est tota virtus, aliæ autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est maius parte. Ergo iustitia est maior aliis virtutibus: non ergo omnes virtutes sunt æquales.

9. Præterea. Augustinus probat in XI. super Genes. (ad literam cap. VIII. IX. & X.) quod si omnia in universo essent æqualia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia (a) sunt connexæ, ut supra (art. præced.) ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt æquales.

10. Præterea. Virtutibus opponuntur vitia. Sed non omnia vitia sunt æqualia. Ergo neque omnes virtutes sunt æquales.

11. Præterea. Laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia: unde Cassianus dicit in V. de institutione Cœnob. (cap. IV. circa princ. illius:) *Alius scientia floribus exornatur, alius discretionis ratione robustius communitur, alter patientia gravitate fundatur, alius humilitatis, alius continentia virtute præfertur*. Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt æquales.

12. Sed dicendum, quod ista inæqualitas est secundum actus, non secundum habitus. Sed contra. Secundum Philosophum in I. Poster. ea quæ ad aliquid sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum: est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. par. a princ. illius.) Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est maior quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inæquales.

13. Præterea. Hugo de S. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inæquales, & habitus virtutum inæquales erunt.

14. Præterea. Ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum, vel actionem. Sed in naturalibus quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione, vel motu: quia quod est gravius, velocius tendit deorsum, & quod est calidus, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inæquales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint inæquales.

15. Præterea. Perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. Virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animæ, quæ sunt inæquales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inæquales.

16. Præterea. Gregorius dicit XXII. Moral. (Moral. cap. VII. in novis exempl. & homil. XV. in Ezech. paulo a princ.) *Beatus Iob incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit: quoniam per ipsos ascenditur, & ad cælestia obtinenda venitur*. Sed ubi est incrementum, & gradus, non est æqualitas. Ergo virtutes non sunt æquales.

17. Præterea. Quæcumque ita se habent, quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inæqualia. Sed videtur quod caritate crescente fides decrescat: quia status patriæ, in quo perficietur caritas, opponitur statui viæ, in quo habet locum fides: uno autem oppositorum crescente, alterum decrescit. Ergo caritas, & fides non possunt esse æquales: non ergo omnes virtutes sunt æquales.

1. Sed contra. Apocal. XXI. dicitur, quod latera civitatis sunt æqualia: per quæ latera signantur virtutes secundum Glossam. Ergo virtutes sunt æquales.

2. Præterea. Dicit Augustinus in VI. de Trinit. (cap. IV.) *Quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia, & temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine æquales erunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras*. Non autem oporteret eos qui sunt æquales in una virtute, esse æquales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sint æquales.

3. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. quod fides, spes, caritas, & operatio sunt æquales. Ergo pari ratione omnes aliæ virtutes sunt æquales.

4. Præterea. Ezech. XLVI. 21. dicitur: Men-

(a) *Al.* non sunt connexæ.

Mensura unius quatuor erant: Glossa: „quibus proficimus ad virtutem.“ Sed quæ sunt unius mensuræ, sunt æqualia. Ergo omnes sunt æquales.

5. Præterea. Damascenus dicit (Lib. III. cap. XIV. non procul a fine illius:) *Naturales sunt virtutes, & æqualiter insunt omnibus secundum esse accidentis*. Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt æquales.

6. Præterea. Maioris virtutis actui debetur maius præmium. Si ergo in homine esset una virtus maior quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur maius, & minus præmium; quod est inconveniens.

7. Præterea. Si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur: quia virtutes sunt connexæ, ut supra (art. præced.) dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur: oportet ergo omnes virtutes esse æquales.

Respondeo dicendum, quod æquale, & inæquale dicuntur secundum quantitatem: unum enim in quantitate æquale dicitur, sicut in qualitate simile, & in substantia idem, ut patet in V. Metaph. (com. XV. & XXVI.) Quantitas autem importat rationem mensuræ, quæ primo quidem invenitur in numeris, secundario autem in magnitudinibus, & quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in X. Metaph. (com. II.) In quolibet enim genere id quod est simplicissimum, & perfectissimum, est mensura omnium aliorum, ut in coloribus albedo, & in motibus motus diurnus: eo quod unaquæque res tanto perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio uniuscuiusque rei secundum quam attenditur mensuratio eius, est a primo principio; similiter quantitas eius: & hoc est quod Augustinus dicit in VIII. de Trinit. (VI. cap. VIII.) quod in his quæ non mole magna sunt, idem est esse melius quod maius. Cum autem cuiuslibet formæ non subsistentis esse consistat in eo quod subiecto, vel materiæ inest, dupliciter potest eius quantitas, seu perfectio considerari: uno modo secundum rationem propriæ speciei; alio modo secundum esse quod habet in materia, seu obiecto. Secundum quidem rationem propriæ speciei, formæ diversarum specierum sunt inæquales; sed formæ unius speciei quædam quidem possunt esse æquales, quædam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim huiusmodi principii speciem variat: & ideo si in hoc principio esset additio, vel subtractio, ex necessitate species variaretur: unde & Philosophus dicit in VIII. Metaph. (com. X.) quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita, vel subtracta variat speciem. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem per aliquid suæ essentiæ, sicut omnes formæ absolutæ, sive sint substantiales, sive accidentales: & in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma maior alia inveniatur: non enim est una albedo, secundum se considerata, magis albedo quam alia. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciem ex termino: unde unus motus est maior alio secundum propinquitatem, vel distantiam a termino: & similiter inveniuntur quædam qualitates quæ sunt dispositiones in ordine ad aliquid, sicut sanitas est quædam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum: & ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur, contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est maior quam alia, ut dicitur X. Eth. (cap. III. parum a princ.) inquantum scilicet diversi gradus commensurationis humorum possunt esse in quibus salvatur convenientia humanæ naturæ: & eodem modo se habet in scientia, quæ recipit unitatem ex unitate subiecti: unde in uno potest esse Geometria maior quam in alio, inquantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem Geometriæ, quod est magnitudo. Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis, quam habent huiusmodi formæ secundum quod insunt materiæ, vel subiecto, quædam formæ unius speciei inæquales esse possunt, inquantum insunt secundum magis & minus; quædam vero magis & minus inesse non possunt. Non enim quæcumque forma dat speciem subiecto cui inest, potest inesse magis & minus: quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere: quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis & minus. Similiter

ter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis & minus: & inde est quod binarius, & quælibet alia species numeri quæ specificat secundum unitatem additam, non recipit magis & minus: & eadem ratio est in figuris quæ secundum numerum specificantur, ut triangulus, & quadratum; & in quantitatibus determinatis, ut bicubitum, & tricubitum; & in relationibus numeralibus, sicut duplum, & triplum. Formæ vero quæ neque dant speciem subiecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile, possunt inesse secundum magis & minus, ut albedo, & nigredo, & alia huiusmodi.

Ex his igitur patet quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa æqualitatem, & inæqualitatem. Quædam enim formæ sunt quæ in eadem specie inæqualitatem non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit maior quam alia eiusdem speciei, neque secundum esse, ut scilicet magis insit subiecto; & huiusmodi sunt omnes formæ substantiales. Quædam vero inæqualitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subiecto, sicut albedo, & nigredo. Quædam vero inæqualitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subiecto; sicut triangulus dicitur maior triangulo, eo quod lineæ unius trianguli sunt maiores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans; non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quædam vero sunt quæ recipiunt inæqualitatem & secundum se, & secundum quod insunt subiecto, sicut sanitas, & scientia, & motus. Est enim motus inæqualis, vel quia maius spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur: similiter etiam scientia est maior unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit: similiter potest esse sanitas inæqualiter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitæ & perfectæ æqualitati quam in alio, vel quia circa eumdem gradum commensurationis unus firmius se habet quam alius, & melius.

His igitur visis circa æqualitatem, & inæqualitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum quæ attenditur secundum se ipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inæquales. Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Eth. (com. XVII. & XVIII.) illa virtus perfectior & maior est quæ ad magis bonum ordinatur: & secundum hoc virtutes theologicæ, quarum obiectum est Deus, sunt aliis potiores; inter quas tamen caritas est maior, quia propinquius Deo coniungit, & spes maior quam fides: quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum; fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; & post hanc iustitia, per quam homo bene se habet non solum in se ipso, sed ad alium; & post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; & post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem specie virtutis non potest huiusmodi inæqualitas inveniri, sicut invenitur in eadem specie scientiæ: quia non est de ratione scientiæ, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiæ: est autem de ratione virtutis ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quæ ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem, vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subiecto, potest esse inæqualitas etiam in eadem specie virtutis inquantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea quæ sunt illius virtutis quam alius, vel propter meliorem dispositionem naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudicium rationis, vel propter gratiæ donum: quia virtus neque dat speciem subiecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum Stoicos, qui dicebant, nullum habere virtutem, nisi eam haberet in summo; & secundum hoc omnes sunt habentes eamdem virtutem æqualiter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicuius virtutis: quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum prædicta, quæ non pertinent ad rationem alicuius particularis virtutis, puta castitatis, vel similium. Sic igitur in diversis virtutes inæquales esse possunt, & sequuntur ad diversas species virtutum, & etiam secundum quod insunt subiecto quantum etiam ad unam speciem virtutis; sed in uno & in eodem homine sunt quidem virtutes inæquales secundum quantitatem, vel perfectionem quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantitatem, & perfectionem quam habet virtus secundum quod

inest

inest subiecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales, eadem ratione qua & sunt connexæ, quia æqualitas est quædam connexio in quantitate: unde & æqualitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum: & huiusmodi est ratio Augustini in VI. de Trinit. (cap. IV.) Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia: & omnium virtutum a caritate: unde ubi est æqualiter caritas, oportet omnes virtutes esse æquales secundum formalem perfectionem virtutis, & eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inæquales in uno & eodem, sicut & non connexæ secundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ est ex natura, vel ex quacumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inæquales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inæqualitatem inclinationis ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de inæqualitate quæ est, & attenditur secundum ipsas virtutes, non de inæqualitate quæ est secundum inesse ipsarum, de qua nunc loquimur. Caritas enim, ut dictum est, secundum se est maior omnibus aliis virtutibus; sed tamen ea crescente etiam proportionaliter crescunt omnes aliæ virtutes in uno & eodem homine; sicut digiti manus secundum se sunt inæquales, tamen proportionaliter crescunt.

Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum, & sextum, & etiam ad septimum, quod secundum eumdem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem maiorem. Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de iustitia, licet iustitia, quæ est tota virtus, non sit illa iustitia quæ ponitur virtus cardinalis. Et similiter etiam dicendum ad nonum, quia in hoc (a) omnes virtutes homini insunt, quod distinguuntur secundum maiorem & minorem perfectionem speciei. Et similiter etiam dicendum ad decimum, quia etiam hoc modo vitia sunt inæqualia.

Ad undecimum dicendum, quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter maiorem promptitudinem ad actum.

Ad duodecimum dicendum, quod ubi est maior habitus, oportet: quod sit maior actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens, vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum, sicut habitus scientiæ impeditur ne ad actum prodeat propter ebrietatem: & ideo secundum huiusmodi impedimenta, vel auxilia ad agendum potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habitibus acquisitis maius exercitium causat maiorem habitum; tamen per accidens potest impediri habitus iam ex pluribus actibus acquisitus ut non magis possit in actum procedere, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumquartum dicendum, quod in rebus naturalibus, ubi est æqualis forma, potest esse inæqualitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentiæ sunt inæquales secundum se ipsas, inquantum scilicet una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia: & hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inæquales.

Ad decimumsextum dicendum, quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est: unde ex hoc non sequitur quod inæqualiter habeantur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod status patriæ opponitur fidei, ratione apertæ visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis: unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium obiecta sunt, & secundum, tertium, & quartum patet responsio ex his quæ dicta sunt.

Ad quintum dicendum, quod Damascenus intelligit virtutes æqualiter in omnibus esse.

Ad sextum dicendum, quod præmium essentiale respondet radici caritatis; & ideo si etiam detur quod virtutes non sint æquales, tamen idem præmium debebitur uni homini propter identitatem caritatis.

Septimum concedimus.

AR-

(a) *Ita in editione Cosmæ Morellesi; Romana vero:* omnes virtutes hominum insunt.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes cardinales maneant in patria.

1. 2. *quaest.* lxvii. *art.* 1.

QUarto quaeritur, utrum virtutes cardinales maneant in patria. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius XVI. Moral. quod accidentia vitae comparata cum corpore transeunt. Non ergo manent in patria.

2. Praeterea. Habito fine non sunt necessaria ea quae sunt ad finem, sicut postquam pervenitur ad portum non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologicis, quod teologicae habent ultimum finem pro obiecto, cardinales autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessar iavirtus cardinalis.

3. Praeterea. Sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

4. Praeterea. Id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quae est genus eius. Sed virtutes cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur: dicit enim Augustinus XII. super Genes. ad lit. (cap. xxvi. a med.) quod una ibi, & tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

5. Praeterea. Virtutes habent speciem ex obiectis. Sed obiecta virtutum cardinalium non manent in patria: nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium; iustitia autem est circa contractus, & iudicia; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum, & venereorum, quae omnia non erunt in patria.

6. Sed dicendum, quod in patria habebunt alios actus. Sed contra. Diversitas eius quod cadit in definitione alicuius rei, diversificat speciem eius. Sed actus cadit in definitione habitus: dicit enim Augustinus in Lib. de bon. coniug. (cap. xxi. parum a princ.) quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. Ergo si sunt diversi actus, erunt & habitus specie differentes.

7. Praeterea. Secundum Plotinum (in Lib. de virtutibus, cap. ii. iii. v. & vii.) ut Macrobius refert, aliae sunt virtutes purgati animi, & aliae virtutes politicae. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quae sunt in patria; virtutes autem quae sunt hic, sunt virtutes politicae. Ergo virtutes quae sunt hic, non manent, sed evacuantur.

8. Praeterea. Plus distant status beatorum, & viatorum, quam status domini, & servi, aut viri, & mulieris in vita praesenti. Sed secundum Philosophum in I. Politic. (cap. viii.) alia est virtus domini, & alia est virtus servi, & similiter alia viri, & alia mulieris. Ergo multo magis aliae sunt virtutes viatorum, & beatorum.

9. Praeterea. Habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed huiusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

10. Praeterea. Apostolus probat I. ad Corinth. xiii. quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides, & spes, quae evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius obiectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

11. Praeterea. Virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet in VI. Eth. Sed virtutes intellectuales non manent, quia *scientia destruetur*, ut dicitur I. Cor. xiii. 8. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

12. Praeterea. Sicut Iacobi 1. 4. dicitur, *patientia opus perfectum habet*. Sed patientia non manet in patria nisi secundum praemium, ut dicit Augustinus XIV. de civit. Dei (cap. ix.) Ergo multo minus aliae virtutes morales.

13. Praeterea. Quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia, & fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per Philosophum in III. Ethic. (cap. x. in princ.) Sed partes animae sensitivae neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in patria neque in Angelis, neque in animabus separatis.

14. Praeterea. Augustinus dicit XIII. de civit. Dei (Lib. XXII. in fin.) quod in patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus. Sed vacare est actus sapien-

tiæ, videre actus intellectus, amare actus caritatis, laudare actus latriæ. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

15. Præterea. In patria erunt homines similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur Angelis, ad quos non pertinet cibis, & potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, & pari ratione nec aliæ huiusmodi virtutes.

Sed contra est quod dicitur Sap. I. 15. *Iustitia perpetua est, & immortalis*.

Præterea, Sapient. VIII. 7. dicitur de divina sapientia, quod *sobrietatem, & prudentiam decet, iustitiam, & virtutem, quibus in vita nihil utilius est hominibus*. Sed in patria erit plenissima participatio sapientiæ. Ergo huiusmodi virtutes plenius erunt in patria.

Præterea. Virtutes sunt divitiæ spirituales. Sed spiritualium divitiarum maior copia est in patria quam in via. Ergo huiusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

Respondeo dicendum, quod in patria manent virtutes cardinales, & habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. VIII. & IX.) *Quod nunc agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit; sed iustitia erit regenti Deo subditum esse, prudentia nullum bonum Deo præponere, vel æquare, fortitudinis ei firmissime cohærere, temperantia nullo defectu noxio delectari*.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, sicut Philosophus dicit in I. de cælo (text. CXVI.) virtus importat ultimum potentiæ. Manifestum est autem quod in diversis naturis diversum est potentiæ ultimum, quia altioris naturæ est maior potentia, ad plura, & maiora se extendens: & ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri; puta, hominis virtus determinatur ad ea quæ sunt præcipua in humana vita; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia divinæ potentiæ ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiæ eius; ideo fortitudo divina est eius immobilitas, temperantia erit conversio mentis divinæ ad se ipsam, prudentia autem est ipsa mens divina, iustitia autem Dei est ipsa lex eius perennis.

Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt: uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, & ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur diversa ultima quæ sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem; & huius exemplum accipere possumus in ædificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa; possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus: unde, ut Philosophus dicit in X. Ethic. (cap. IV. non procul a princ.) alius specie motus est fundatio domus, quæ terminatur ad fundamentum, & alia columnarum erectio, & alia completa ædificatio; sed tamen (a) ars ædificatoria est una & eadem, quæ est horum trium motuum principium: & idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quæ non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata, tunc & motus specie differunt, & principia motiva; sicut alia ars est quæ est principium ædificationis, & constructionis navis.

Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est & eadem virtus secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me, & in te, scilicet moderantia circa delectationes tactus: unde nec temperantia, nec actus eius specie differt in me, & in te. Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute; sicut patet de istis virtutibus, secundum quod dicuntur de Deo, & de homine. Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud) est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante prælium, & ad aliud in ipso prælio, & ad aliud in triumpho;

(a) Al. pars ædificatoria.

pho: unde alius specie actus est accedere ad bellum, & alius in prælio fortiter stare, & alius iterum de adepta victoria gaudere; & eadem fortitudo est, sicut etiam eiusdem potentiæ actus est amare, desiderare, & gaudere.

Manifestum est igitur ex prædictis (in istomet artic.) quod cum status patriæ sit altior quam status viæ, pertingat ad perfectius ultimum. Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viæ, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriæ, necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem, sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eædem virtutes nec secundum actum, nec secundum habitum. Manifestum est autem quod virtutes civiles acquisitæ, de quibus locuti sunt Philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad cælestem gloriam consequendam: & ideo posuerunt, quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat (XIV. de Trin. cap. v. & IX.) Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitæ & infusæ, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita præsenti in ordine ad cælestem gloriam: & ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic, & ibi; sed quod actus sunt differentes: nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt iam in fine ultimo quiescentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa; sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriæ; & ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

Ad secundum dicendum, quod virtutes cardinales sunt circa ea quæ sunt ad finem; non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed inquantum per ea quæ sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, (a) sed hoc habet propter similitudinem cælestem.

Ad tertium dicendum, quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum, de quibus Philosophi sunt locuti, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unam & eamdem rem esse finem diversarum virtutum, vel artium; sicut conservatio boni civilis est finis & terminus militaris, & legis positivæ: unde utraque ars, vel virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale bonum; sed militaris, inquantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur. Sic igitur fruitio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum, & unaquæque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum: & ideo dicitur, quod in patria erit una virtus inquantum erit in subiecto, de qua omnes virtutes gaudebunt: tamen erunt differentes actus, & differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse obiectum virtutum dupliciter: uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem, sicut summum bonum est obiectum caritatis, & beatitudo æterna obiectum spei; alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens; & hoc modo delectationes coitus sunt obiectum temperantiæ: non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhærere; sed istas delectationes compescendo tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhærere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis: & idem est de prudentia respectu dubitationum, & de iustitia respectu necessitatum huius vitæ: & ideo quanto longius ab his fuerit recessum secundum profectum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia prædicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini *a quo* quam per modum termini *ad quem*, qui dat speciem.

Ad sextum dicendum, quod non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut iam dictum est (in corp. art.)

Ad septimum dicendum, quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis: nam prudentiæ ibi est sola divina intueri, temperantiæ cupiditates oblivisci, fortitudinis passiones ignorare, iustitiæ perpetuum fœdus cum Deo habere: sed virtutes politicæ, de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile præsentis vitæ, ut dictum est (in corp. art.)

R 2 Ad

(a) *Al.* sed non facit; *forte* sed hoc facit.

Ad octavum dicendum, quod ultima virtutum servi, & domini, mulieris, & viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeatur in aliud: & ideo non est similis ratio.

Ad nonum dicendum, quod ipsa habilitatio gloriae ad opera virtutum, quae fiet, vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

Ad decimum dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, & spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent: & ideo quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius obiectum, tamen evacuantur propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

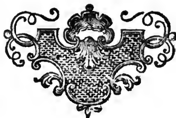
Ad undecimum dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum; sed habebit alium actum.

Ad duodecimum dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini, sicut & de aliis virtutibus dictum est (in corp. art.)

Ad decimumtertium dicendum, quod quidam dicunt, quod irascibilis, & concupiscibilis, in quibus sunt temperantia, & fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum in III. Ethic. (cap. x. in princ.) ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt, quod vires sensitivae partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse, quia actus potentiae sensitivae non est sine corpore, alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum. Cuius autem est actio, eius est etiam potentia: unde oportet quod potentiae huiusmodi sint coniunctae, & ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute sicut in radice, inquantum scilicet potentiae animae fluunt ab essentia eius. Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem, & inchoationem sunt in ratione, & in voluntate, qnia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis: sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis, & concupiscibilis secundum temperantiam, & fortitudinem.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, inquantum in eis consistit beatitudo caelestis.

Ad decimumquintum dicendum, quod sobrietas non assimilat nos Angelis secundum actum viae, quem habet circa materiam ciborum, & potuum; sed secundum actum patriae, quem habet circa ultimum finem, sicut & aliae virtutes.



D I.

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI QUAESTIONES DE VERITATE.

QUAESTIO PRIMA.

De veritate,

in duodecim articulos divisa.

PRimo enim quæritur, quid sit veritas.

Secundo. Utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus.

Tertio. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente, & dividente.

Quarto. Utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera.

Quinto. Utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna.

Sexto. Utrum veritas creata sit immutabilis.

Septimo. Utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter.

Octavo. Utrum omnis veritas sit a veritate prima.

Nono. Utrum veritas sit in sensu.

Decimo. Utrum aliqua res sit falsa.

Undecimo. Utrum falsitas sit in sensu.

Duodecimo. Utrum falsitas sit in intellectu.

ARTICULUS I.

Quid sit veritas.

1. Part. quæst. XVI. *art.* 3.

MOvetur (*a*) quæstio de veritate. Et primo quæritur, quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in Lib. Solil. (cap. 5.) dicit, quod *verum est id quod est.* Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum idem significat omnino quod ens.

2. Sed dicebatur quod verum, & ens sunt idem secundum supposita, sed differunt secundum rationem. Contra. Ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino (loc. cit.) ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum, & ens, videtur quod sint idem ratione.

3. Præterea. Quæcumque differunt ratione, ita se habent quod unum eorum potest intelligi sine alio: unde Boetius in Lib. de Hebdom. (inter med. & fin.) dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur paulisper per intellectum bonitas eius. Ens autem nullo modo potest intelligi, si separetur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum, & ens non differunt ratione.

4. Præterea. Si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse dispositio eius, non enim est dispositio totaliter corrumpens: alias sequeretur: Est verum, ergo est non ens: sicut sequitur: Est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens: alias non sequeretur: Est verum, ergo est: sicut non sequitur: Est albus secundum dentem, ergo est albus. Similiter non est contrahens, vel specificans ens: quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum, & ens omnino sunt idem.

5. Præterea. Illa quorum dispositio est eadem, sunt eadem. Sed veri, & entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II. Metaphysic. (Arist. text. IV.) *Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate.* Ergo verum, & ens sunt omnino idem.

6. Præterea. Quæcumque non sunt idem, ali-

(a) *Al.* Quæstio est de veritate.

aliquo modo differunt. Sed verum, & ens nullo modo differunt: quia non differunt per essentiam, cum ens per essentiam suam sit verum; nec etiam differunt per alias differentias: quia oporteret quod in aliquo geoere coovenireot. Ergo sunt omnino idem.

7. Praeterea. Si non sunt omnino idem, oporret quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per Philosophum IV. Metaph. (com. xxvii.) dicentem: *Verum definientes dicimus esse quod est; aut non esse quod non est*: & sic verum includit ens, & non ens. Ergo verum non addit super ens: & sic videtur omnino esse idem quod ens.

1. Sed contra. Nugatio est inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio, cum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

2. Praeterea. Ens, & bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono: aliquid enim est verum quod noo est bonum, sicut illum fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur.

3. Praeterea. Boetius dicit in Lib. de Hebdom. (in princ.) *In omnibus creaturis diversum est esse, & quod est*. Sed verum sequitur esse rerum. Ergo verum diversum est a quod est in creaturis. Sed quod est, idem est quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

4. Praeterea. Quaecumque se habent ut prius, & posterius, oportet esse diversa. Sed verum, & ens sunt huiusmodi: quia, ut dicitur in Lib. de causis (propos. iv.) prima rerum creatarum est esse: & Commentator super eumdem Librum: *Omnia alia dicuntur per informationem de ente*: & sic sunt ente posteriora. Ergo verum, & ens sunt diversa.

5. Praeterea. Ea quae dicuntur communiter de causa, & causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis, & praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum, & bonum, sic appropriantur quod ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus sancti. Personae autem divinae noo solum ratione, sed re distinguuntur, unde ad invicem non praedicantur. Ergo multo fortius in creaturis debent amplius quam ratione differre.

Respondeo dicendum, quod sicut io demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, & sic periret omnino scientia, & cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, & io quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit io principio Metaphysicae suae (Lib. I. cap. ix.) Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad eos. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto: quia quaelibet natura essentialiter est ens: unde etiam probat Philosophus in III. Metaphys. (com. x.) quod ens noo potest esse genus: sed secuodum hoc aliqua dicuotur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit. Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis: sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, & iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim noo addit supra ens aliquam differeotiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti: sed oomine substantiae exprimitur quidem specialis modus essendi, scilicet per se ens; & ita est io aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens: & hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative, vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; & sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente secundum Avicennam in principio Metaphys. quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omoe ens absolute, est indivisio; & hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secuodo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; & hoc exprimit hoc nomen *aliquid*: dicitur enim aliquid quasi aliud quid: unde sicut eos dicitur unum, inquantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum conve-

venientiam unius entis ad aliud; & hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut dicitur in III. de Anima (text. xxxvii.) In anima autem est vis cognitiva, & appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*: unde in principio Ethic. dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis; sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quæ quidem correspondentia, adæquatio rei & intellectus dicitur: & in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adæquationem rei & intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas, & verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod præcedit rationem veritatis, & in quo verum fundatur; & sic Augustinus definit in Lib. Solil. (cap. v.) *Verum est id quod est*: & Avicenna in XI. Metaphyc. (cap. ii.) *Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*: & quidam sic: *Verum est indivisio esse, & eius quod est*. Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; & sic dicit Isaac, quod *veritas est adæquatio rei & intellectus*: & Anselmus in Lib. de veritate (cap. xii.) *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Rectitudo enim ista secundum adæquationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus in IV. Metaphysic. (com. xxvii.) dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; & sic definit Hilarius, quod *verum est manifestativum, & declarativum esse*; & Augustinus in Lib. de vera relig. (cap. xxxvi.) *Veritas est qua ostenditur id quod est*; & in eodem (cap. xxxi.) *Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*.

Ad primum ergo dicitur, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, & non secundum id quo veri ratio completur in adæquatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, *Verum est id quod est*, non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat affirmationem propositionis; ut sit sensus: verum est id quod est, idest cum dicitur esse de aliquo quod est: ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

Ad secundum patet ex iam dictis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid intelligi sine altero potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto; & sic ea quæ ratione differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero quod intelligitur eo non existente; & sic ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat, vel adæquetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem, & tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere.

Ad quartum dicendum, quod verum est dispositio entis, non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur: unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens, vel diminuens, vel in partem contrahens.

Ad quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem: cum enim illa quæ sunt causa aliorum essendi, sint maxime entia, & illa quæ sunt causa veritatis aliorum, sint maxime vera, concludit Philosophus, quod idem est ordo alicuius rei in esse, & veritate, ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo, quia ens, & verum ratione sunt idem, sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est æquari intellectui: & sic ratio veri sequitur rationem entis.

Ad sextum dicendum, quod verum, & ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis, non autem ita quod aliquid sit

in

in ratione entis quod non sit in ratione veri: nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur.

Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens: ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu: unde in IV. Metaphys. (text. 11.) dicit Philosophus, quod negatio, vel privatio entis uno modo dicitur ens: unde etiam Avicenna dicit in principio suæ Metaphysicæ, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente: quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum sub intellectu: ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

Ad primum vero eorum quæ contra obiiciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis, non propter quod re differant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum, tamen secundum hoc quod habet aliquid de entitate, natum est conformari intellectui, & secundum hoc consequitur ibi ratio veri: & ita patet quod non excedit, nec exceditur ab ente.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *Diversum est esse, & quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi: & ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo prædicto.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus. Primo quod quamvis tres illæ personæ divisæ re distinguantur, appropriata tamen personæ non differunt re, sed ratione. Secundo quia etsi personæ realiter ab invicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur: unde nec verum quod appropriatur personæ Filii, ab esse quod se tenet ex parte essentiæ. Tertio quia etsi ens, verum, unum, & bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet, ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus creatis distinguantur etiam realiter. Hoc enim contingit de illis quæ non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia, & potentia, quæ cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, verum, unum, & bonum, secundum suam rationem habent quod sint unum: unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt, quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

ARTICULUS II.

Utrum veritas principalius in intellectu quam in rebus reperiatur.

Secundo quæritur, utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non. Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principalius invenitur extra animam. Ergo & verum.

2. Præterea. Res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem, ut dicitur in III. de Anima (com. XXXVIII.) Si ergo veritas principaliter in anima inveniatur, veritas non erit essentia rei, sed similitudo, vel species eius, & verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima, non prædicatur de re quæ est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente; quod falsum est.

3. Præterea. Omne quod est in aliquo, consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, iudicium de veritate est secundum æstimationem animæ; & ita redibit antiquorum Philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur, esse verum, & duo contradictoria esse simul vera; quod est absurdum.

4. Præterea. Si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi definitiones reprobat in Lib. Solil. (II. cap. IV. & V.) sicut istam: *Verum est quod ita est ut videtur*: quia secundum hoc non esset verum quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terræ: & similiter improbat istam: *Verum est quod ita est ut cognitioni videtur, si velit, & possit cognoscens esse*: quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitio vellet, vel posset cognoscere. Ergo & eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum per-

pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

Contra. Philosophus dicit in VI. Metaphysic. (com. VIII.) *Non est verum, & falsum nisi in mente.*

Praeterea. Veritas est adaequatio rei, & intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Respondeo dicendum, quod in illis quae dicuntur per prius, & posterius de multis, non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo cum verum dicatur de pluribus per prius, & posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus est in suo termino per operationem animalis. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis; sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res: & inde est quod Philosophus in III. de Anima (com. LIV. & seq.) ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra animam, movet intellectum, & res intellecta movet appetitum, & appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, ut supra (art. praec.) dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit VI. Metaphys. (com. IX.) quod bonum, & malum sunt in rebus, verum, & falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adaequata: unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; & ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X. Metaphys. (com. IX.) sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Si ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis mensurans, & mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. & Augustinum in Lib. de vera Religione (cap. XXXI.) & per Avicennam in definitione inducta, scilicet *Veritas cuiusque rei*, &c. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram aestimationem, sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V. Metaph. (com. XXXIV.) Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum: unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, & per posterius de re sibi adaequata; & utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode: quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, & potens sibi adaequare intellectum humanum, & e converso. Si autem accipiatur verum, prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente, quod est extra animam, non per praedicationem, sed per convenientiam, eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, & e converso.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis eius: unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex Sole, sequitur motum Solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed

sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est, vel non est, oratio vera, vel falsa dicitur, & intelligitur similiter.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res quæ intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, & intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens describatur quo est omnia facere, & intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei veræ potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum in intellectu componente, & dividente sit veritas.

I. Part. quæst. XVI. *art.* 2.

Tertio quæritur, utrum veritas sit tantum in intellectu componente, & dividente. Et videtur quod non. Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum. Sed prima operatio qua intellectus comparatur ad rem, est secundum quam format quidditates rerum concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalius, & proprius invenitur.

2. Præterea. Verum est adæquatio rei, & intellectus. Sed sicut intellectus componens, & dividens potest adæquari rebus, ita & intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente, & dividente.

Contra VI. Metaph. (com. VIII.) dicitur: *Verum, & falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, nec etiam quod quid est, est in mente.*

Præterea. In III. de Anima (com. XXI.) dicitur, quod indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum, & falsum.

Respondeo dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis, & dividentis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adæquatione rei, & intellectus; idem autem non adæquatur sibi ipsi, sed æqualitas diversorum est: unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens; inter quæ adæquatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut & sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam, proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adæquatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit, quod aliquid est, vel non est; quod est intellectus componentis, & dividentis: unde & Philosophus dicit VI. Metaph. (text. VIII.) quod compositio, & divisio est in intellectu, & non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione, & divisione intellectus, secundario autem dicitur verum & per posterius in intellectu formante definitiones: unde definitio dicitur vera, vel falsa, ratione compositionis veræ, vel falsæ; ut quando scilicet dicitur esse definitio eius cuius non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicuius rei animalis insensibilis: hæc enim compositio, qua implicatur scilicet quod aliquod animal est insensibile, est falsa. Et definitio non dicitur vera, vel falsa nisi per ordinem ad compositionem, sicut & res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis quod verum per prius dicitur de compositione, vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera, vel falsa; tertio de rebus secundum quod adæquantur intellectui divino, vel aptæ natæ sunt adæquari intellectui humano; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum, verarum, vel falsarum, vel qui facit æstimationem de se, vel de aliis veram, vel falsam per ea quæ dicit, vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis prædicationem, sicut intellectus quos significant.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium, quod possit rei adæquari; & ideo non est ibi proprie veritas.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

A R-

ARTICULUS IV.

Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint.

I. Part. quaest. XVI. art. 6.

QUarto quaeritur, utrum sit una tantum veritas, qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in Lib. de veritate (cap. XIV. circa fin.) dicit, quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera. Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tantum tempus. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

2. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter. Uno modo ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in Lib. Solil. (cap. V.) *Verum est id quod est*: & sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiae rerum. Alio modo dicitur prout exprimit se in intellectu, prout definit eam Hilarius: *Verum est declarativum esse*: & hoc modo cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut omnes colores sunt unum in movendo visum, inquantum movent ipsum in ratione unius, scilicet luminis. Contra. Tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem: nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unum.

3. Praeterea. Anselmus in Lib. de veritate (cap. XIV.) sic arguit. Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum. Sed veritates non variantur per variationes rerum verarum; quia destructis rebus veris vel rectis adhuc remanet veritas & rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quod destructo signato, adhuc remanet rectitudo significationis, quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat, & eadem ratione destructo quolibet vero vel recto, eius rectitudo vel veritas remanet.

4. Praeterea. In creatis nulla veritas est id cuius est veritas; sicut veritas hominis non est homo, & veritas carnis non est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas: ergo omnis veritas est quid increatum, & est tantum una veritas.

5. Praeterea. In creaturis nihil est maius mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in Lib. Solil. (cap. II. & III.) est maior mente humana: quia non potest dici quod sit minor, sic enim haberet mens humana de veritate iudicare, quod falsum est: non enim de ea iudicat, sed secundum eam, sicut iudex non iudicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in Lib. de vera Relig. (cap. XXXI.) Similiter nec etiam potest dici, quod sit ei aequalis; quia anima iudicat omnia secundum veritatem, non autem iudicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus, & ita una tantum veritas.

6. Praeterea. Augustinus probat in Lib. LXXXIII. Quaestionum (quaest. IX. in princ.) quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo. Nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum est mutabile. Veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura: ergo est res increata: ergo est una tantum veritas.

7. Praeterea. Ibidem Augustinus arguit ad hoc idem, hoc modo. Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit: nam, ut alia praetermittam, omnia quae per corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, vel in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum habet aliquid simile falso, inquantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; & sic est tantum una veritas.

1. Contra. Augustinus in Lib. de vera Relig. (cap. XXXVI. circa med.) dicit: *Sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum*. Sed plurium similium plures sunt similitudines. Ergo plurium verorum plures sunt veritates.

2. Praeterea. Sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata, & ab ea suam virtutem habet, ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, & vim manifestandi ha-

bet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo ex simili modo concedendum est esse plures veritates.

3. Praeterea. Colores quamvis ex virtute lucis moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures, & differentes, & non possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo & quamvis omnes veritates creatae se in intellectu exprimant virtute primae veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt una veritas nisi secundum quid.

4. Praeterea. Sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare nisi virtute veritatis increatae, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute potentiae increatae. Non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

5. Praeterea. Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae, scilicet efficientis, exemplaris, & finalis: & propter quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem; quamvis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum.

6. Praeterea. Quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatae extrahuntur, non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa: quia quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in Lib. de causis (propos. XXIV.) unde alio modo extrahitur ab ipsa veritas necessariorum, & contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis. Ergo similiter sunt plures veritates creatae.

7. Praeterea. Veritas est adaequatio rei, & intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adaequatio rei ad intellectum. Ergo cum res verae sint specie diversae, non potest esse una veritas omnium verorum.

8. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. XII. de Trinit. (cap. XV. in princ.) *Credendum est, mentis humanae naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur.* Sed lux secundum quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animae, & ita oportet veritatem esse rem creatam; & ita in diversis creaturis diversae erunt veritates.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis (art. 2.) patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano, vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut & sanitas dicitur de quibusdam aliis inquantum sunt effectiva, vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie, & primo; in intellectu vero humano proprie quidem, & secundario; in rebus autem improprie, & secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psalmistae (Psalm. XI.) *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut & rerum entitates. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis: quia posito quod intellectus humanus non esset, nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur: non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum; cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, idest veritate intellectus divini: & sic Anselmus de veritate loquitur in Lib. de veritate (cap. VIII. & XII.) Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures ve-

veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res veræ a veritate quæ est in intellectu divino, vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quæ est in animali, & non sicut a forma inhærente; sed a veritate quæ est in ipsa re, quæ nihil est aliud quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum sibi adæquans, sicut a forma inhærente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata: unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quæ est tantum mensura omnium rerum verarum; & ista est una tantum, sicut tempus unum, ut in 2. arg. concluditur. Veritas autem quæ est in intellectu humano, vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca, & communis ad mensurata; sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, & sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quæ est in ipsis rebus: & has etiam mensuras oportet plurificari secundum pluralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt dimensiones diversæ.

Secundum concedimus.

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; & hæc simpliciter est una numero: veritas autem quæ in rebus est, vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut & cum dicitur, Nulla res est suum esse; & tamen esse rei quædam res creata est: & eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

Ad quintum dicendem, quod veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatæ, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur iudicare.

Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis est veritas prima; & hæc neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

Ad septimum dicendum, quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura qualibet aliquid simile falso habeat: intantum enim simile aliquid falso creatura habet, inquantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primæ veritati conformata.

Ad primum vero eorum quæ contra obiiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem cum sit quædam convenientia intellectus, & rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu: unde cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cuius conformitatem omnia vera dicuntur, oportet omnia esse vera secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversæ similitudines.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplatis ab intellectu divino: & ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam veritatem.

Et similiter dicendum est, ad tertium de coloribus: quia colores proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

Et similiter dicendum ad quartum de potentia, & ad quintum de entitate.

Ad sextum dicendum, quod quamvis res exemplentur difformiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint veræ, & non pluribus proprie loquendo: quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quæ sunt diversa specie ex parte rerum, una adæquatione non adæquentur divino intellectui; intellectus tamen divinus, cui omnia adæquantur, est unus; & ex parte eius est una adæquatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adæquentur: & ideo modo prædicto omnium rerum veritas est una.

Ad

Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; & huiusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate sunt multæ, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere animæ largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia, vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act. XVII. 28. *Ipsius enim & nos genus sumus*.

ARTICULUS V.

Utrum præter primam aliqua alia veritas sit æterna.

Quinto quæritur, utrum aliqua alia veritas præter primam sit æterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monol. (cap. XVII. in fin.) de veritate enuntiabilium loquens: *Sive dicatur veritas habere, sive non intelligatur habere principium, vel finem; nullo claudi potest veritas principio, vel fine*. Sed omnis veritas intelligitur habere principium, vel finem, vel non habere principium, vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio, vel fine. Sed omne quod est huiusmodi, est æternum. Ergo omnis veritas est æterna.

2. Præterea. Omne illud cuius esse sequitur ad destructionem sui esse, est æternum: quia sive ponatur esse, sive ponatur non esse, sequitur quod erit: & oportet secundum unumquodque tempus ponere de unoquoque quod sit, vel quod non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse: quia si veritas non est, veritatem non esse est verum; & nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est æterna.

3. Præterea. Si veritas enuntiabilium non sit æterna, ergo erit assignare quando non erit enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile est verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium est; quod est contrarium ei quod fuit datum. Non ergo potest dici veritatem enuntiabilium non esse æternam.

4. Præterea. Philosophus probat in I. Phys. (com. lxxxII.) materiam esse æternam (quamvis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, & est ante sui generationem: quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur; & si generatur, ex aliquo generatur: illud autem ex quo aliquid generatur, & illud in quod corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi, vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem, & post suam corruptionem: quia si generatur, mutata est de non esse in esse; & si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est dicere veritatem non esse; quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est æterna.

5. Præterea. Omne quod non potest intelligi non esse, est æternum: quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse, quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse verum. Ergo veritas enuntiabilium est æterna.

6. Præterea. Anselmus sic arguit in Monol. (cap. XVII. a med.) *Cogitet qui potest quando incepit, aut quando non fuit hoc verum*.

7. Præterea. Illud quod est futurum, semper fuit futurum; & quod est præteritum, semper erit præteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; & ex hoc propositio de præterito est vera, quia aliquid est præteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, ut veritas propositionis de præterito semper erit; & ita non solum veritas prima est æterna, sed multæ aliæ.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de libero arbitrio, quod nihil magis est æternum quam ratio circuli, & duo & tria esse quinque. Sed horum est veritas creata. Ergo alia veritas præter primam veritatem est æterna.

9. Præterea. Ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid, sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiari etiam præter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quicquid autem fuit ante mundum, est æternum. Ergo enuntiabilium veritas est æterna; & sic idem quod prius. Probatio mediæ. Mundus factus est de nihilo, idest post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est: quia sicut contingit vere enuntiari quod est, esse, ita contingit vere enuntiari quod non est, non esse, ut dicitur in I. Perihet. Ergo

go antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

10. Præterea. Omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab æterno scivit omnia enunciabilia. Ergo omnium enuntiabilium est veritas ab æterno; & ita plures veritates sunt æternæ.

11. Sed dicendum, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis, sed in intellectu divino. Sed contra. Secundum hoc oportet illa esse vera secundum quod sunt scita. Sed ab æterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente eius, sed in propria natura existentia. Eccli. XXIII. 29. *Domino Deo nostro antequam crearentur, nota sunt omnia*, (a) *sicut & post perfectionem cognoscit omnia*: & ita non aliter cognoscit res postquam factæ sunt quam ante cognoverit. Ergo ab æterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed etiam secundum se.

12. Præterea. Secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerunt ab æterno plura vera simpliciter, concedendum est, plures æternas esse veritates.

13. Præterea. Sapient. 1. 15. *Iustitia perpetua est, & immortalis*. Sed veritas est pars iustitiæ, ut dicit Tullius in Rhetorica (Lib. II. de invent.) Ergo est perpetua, & immortalis.

14. Præterea. Universalia sunt perpetua, & incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua, & incorruptibilis.

15. Sed dicendum, quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. Sed contra. Magis debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si igitur veritas per se loquendo est perpetua, & incorruptibilis; non autem corrumpitur, & generatur nisi per accidens; simpliciter concedendum est quod veritas universaliter dicta sit eterna.

16. Præterea. Ab æterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab æterno. Sed posito uno relativorum, necesse est ponere & reliquum. Ergo ab æterno posterioritas fuit mundi ad Deum. Ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab æterno, cui competit veritas; & sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod illa relatio prioritatis, & posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum. Contra. Sicut dicit Boetius in fine de Consolat. (Lib. V. prof. ult.) Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturæ, & non rationis tantum.

18. Præterea. Veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab æterno rectum fuit aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab æterno.

19. Præterea. Ab æterno fuit verum Patrem genuisse Filium, & Spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura. Ergo plura vera fuerunt ab æterno.

20. Sed dicendum, quod ista sunt vera una veritate: unde non sequitur plures veritates esse ab æterno. Sed contra. Alio Pater est Pater, & generat Filium: alio Filius est Filius, & spirat Spiritum sanctum. Sed eo quo Pater est Pater, hæc est vera, Pater generat Filium; vel Pater est Pater; eo autem quo Filius est Filius, hæc est vera, Filius est genitus a Patre. Ergo huiusmodi propositiones non sunt una veritate veræ.

21. Præterea. Quamvis homo, & risibile convertantur, tamen non est eadem veritas utriusque istarum propositionum, Homo est homo, & Homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietas quam prædicat hoc nomen *homo*, & quam prædicat hoc nomen *risibile*: similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen *Pater*, & hoc nomen *Filius*. Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

22. Sed dicendum, quod istæ propositiones non fuerunt ab æterno. Sed contra. Quandocumque est intellectus, qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab æterno fuit intellectus divinus intelligens Patrem esse Patrem, & Filium esse Filium, & ita enuntians, sive dicens; cum secundum Anselmum (in Monol. cap. XXX. in med.) idem sit summo spiritui dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes prædictæ fuerunt ab æterno.

Sed contra. Nullum creatum est æternum. Omnis veritas præter primam est creata. Ergo sola veritas prima est æterna.

Præterea. Ens, & verum convertuntur. Sed solum unum ens est æternum. Ergo sola una veritas est æterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est (art. 3. huius quæst.) veritas adæ-

(a) Vulgata: *sic & post perfectum respicit omnia*.

adæquationem, & commensurationem importat: unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut & denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate; & mensura extrinseca, sicut locatum loco, & motus tempore, & pannus ulna. Unde & potest aliquid denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhærente; alio modo ab extrinseca veritate, & sic denominantur omnes res veræ a prima veritate: & quia veritas quæ est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quæ intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adæquatione, vel commensuratione intellectus ad rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adæquari his quæ in futurum erunt, nunc autem non sunt: alias non esset hæc vera, Antichristus nascetur: unde hæc denominatur vera a veritate quæ est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adæquari potuit ab æterno his quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; & sic ea quæ sunt in tempore, denominari possunt vera ab æterno a veritate æterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam invenimus in rebus, & in intellectu creato; sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enuntiabilium; cum ipsæ res, vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima; sic omnium, & rerum, & enuntiabilium, & intellectuum, veritas est æterna: & hujusmodi veritatis æternitatem venatur Augustinus in Lib. Soliloqu. (II. cap. III. & IV.) & Anselmus in Monolog. unde Anselmus dicit in Lib. de veritate (cap. I. & II.) *Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium, vel finem per veritatem orationis.* Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter: uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversæ veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una, sed anima quæ componendo, & dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III. de Anima (com. XXII. & XXIII.) diversimode intelligit cursum Socratis ut præsentem, præteritum, & futurum; & secundum hoc diversas conceptiones format, in quibus diversæ veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia, quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius in Lib. de divinis Nomin. (cap. VII. a med.) Similiter eius cognitio non concernit aliquod tempus, cum æternitate mensuretur, quæ abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab æterno, sed una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Anselmus se ipsum exponit in Libro de veritate, ideo dixit, quod veritas enuntiationis non clauditur principio, & fine, non quod absque principio oratio fuerit, sed quia non potest intelligi quando illa oratio esset, & veritas illi deesset, illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit astruere veritatem inhærentem rei creatæ, vel orationem esse sine principio, & fine, sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

Ad secundum dicendum, quod extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, & privationes, & negationes rei: quæ quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adæquatur, sicut artificialis arti; & ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adæquare, inquantum per similitudinem sui receptam in anima cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino æquetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque æquetur, non est ex se ipso non ente, sed ex se ipso intellectu, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res autem quæ est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem ita est de non esse rei, sed quicquid ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicit ergo, Veritatem non esse, est verum, cum veritas quæ hic signi-

fica-

ficatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quæ est in re, non sequitur nisi esse veritatis quæ est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi veritas quæ est in intellectu, quæ est æterna; & oportet utique quod sit in intellectu æterno; & hæc est veritas æterna. Unde ex prædicta ratione ostenditur, quod sola veritas prima est æterna.

Et per hoc patet solutio ad tertium, & ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse, potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse; sicut & potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse, & se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit, vel intelligat: non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur supra se ipsum: & ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

Ad sextum, & septimum dicendum, quod id quod est futurum, inquantum est futurum, non est, & similiter præteritum inquantum huiusmodi. Unde eadem est ratio de veritate præteriti, & futuri, sicut & de veritate non entis, ex qua non potest concludi æternitas alicuius veritatis, nisi primæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad octavum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt æterna secundum quod sunt in mente divina: vel accipitur æternum pro perpetuo.

Ad nonum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente, & de non ente; non tamen ens, & non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex dictis patet (in solut. ad 2. argum.) ex quibus patet etiam solutio eius quod obiicitur.

Ad decimum dicendum, quod ab æterno scivit Deus plura enuntiabilia, sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab æterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

Ad decimum undicendum, quod sicut ex prædictis (in corp. art.) patet, intellectus non solum adæquatur his quæ sunt actu, sed etiam his quæ actu non sunt, præcipue intellectus divinus, cui idem est præteritum, & futurum. Unde quamvis res non fuerint ab æterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adæquatus rebus in propria natura futuris in tempore: & ideo veram cognitionem habuit ab æterno de rebus etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab æterno non fuerint.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab æterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res veræ fuerunt ab æterno, per hoc quod fuerunt in intellectu divino.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud intelligitur de iustitia divina: vel si intelligatur de iustitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut & res naturales dicuntur esse perpetuæ, sicut dicimus, quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturæ, nisi impediatur: & quia virtus, ut dicit Tullius (Lib. II. de invent.) est habitus in modum naturæ rationi consentaneus, quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur: & ideo etiam in principio Digestorum (in Digesto veteri Lib. I. tit. 1. lege x.) dicitur, quod iustitia est *constans & perpetua voluntas unicuique ius suum tribuens*. Et tamen veritas de qua nunc loquimur, non est pars iustitiæ; sed veritas quæ est in confessionibus in iudicio faciendis.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicitur, universale perpetuum esse, & incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit. Uno modo ut dicatur esse perpetuum, & incorruptibile, ratione particularium, quæ numquam inceperunt, nec deficient secundum tenentes æternitatem mundi: generatio enim ad hoc est secundum Philosophum ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; & a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens: magis enim dicimus ignem sursum ferri, & esse eorum quæ sursum feruntur, quam eorum quæ deorsum; quamvis ignis per accidens aliquando deorsum fera-

feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque attribuitur per se ratione remotionis, per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quæ nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enuntiabitur, sicut unitas per se attribuitur materiæ primæ, non per positionem alicuius formæ unitatis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formæ distinguentes materiam, magis simpliciter dicimus esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito: non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis; sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quæ sunt causæ corruptionis in individuis: unde universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc & in illo.

Ad decimumsextum dicendum, quod cum omnia alia genera inquantum huiusmodi aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est aliquid dicit;) sola relatio non habet, ex hoc quod est huiusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura, quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Unde quædam inveniuntur relationes, quæ nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum: quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi, & Avicennæ haberi potest. Uno modo quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicimus idem eidem: si enim hæc relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus: quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, & sic in infinitum. Secundo quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici, quod paternitas referatur ad subiectum suum per aliam relationem mediam: quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, & sic in infinitum. Unde illa relatio quæ significatur in comparatione paternitatis ad subiectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio quando unum relativorum pendet ex altero, & non e converso, sicut scientia dependet a scibili, & non e converso: unde relatio scientiæ ad scibile est aliquid in rerum natura, non relatio scibilis ad scientiam, sed ratione tantum. Quarto quando ens comparatur ad non ens, ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos: alias sequeretur quod possent esse infinitæ relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum, tum quia Deus non dependet a creaturis, tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequeretur quod sit alia veritas æterna, nisi in intellectu divino, qui solus æternus est; & hæc est veritas prima.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quamvis Deus natura sit prior omnibus creaturis, non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturæ, sed quia intelligitur ex consideratione naturæ eius quod prius dicitur, & eius quod posterius; sicut & scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit in rerum natura.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum dicitur, Significatione non existente rectum est aliquid significari, verum est secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem, sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum ordinationem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit æterna quam prima.

Ad decimumnonum dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personæ, vel proprietates, non tamen ibi ponitur nisi unum esse, quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur: & omnium istorum enuntiabilium, Patrem esse, vel generare, Filium esse, vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quæ est veritas prima & æterna.

Ad vigesimum dicendum, quod quamvis alio Pater sit Pater, & Filius sit Filius, quia hoc (a) est paternitate, illud filiatione; tamen idem est quo Pater est, & quo Filius est, quia utrumque est per essentiam divinam, quæ una est. Ratio autem veritatis non fundatur super rationem paternitatis, & filiationis inquantum huiusmodi, sed super rationem entitatis; paternitas autem, & filiatio sunt una essentia; & ideo una est veritas utriusque.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod proprietas quam prædicat hoc nomen *homo*, & hoc nomen *risibile*, non est eadem per essentiam, nec habet unum esse, sicut est de pa-

(a) *Al.* ex paternitate.

paternitate, & filiatione; & ideo non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa, non cognoscit nisi unica cognitione, etiam quæ in se ipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia huiusmodi quæ de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

ARTICULUS VI.

Utrum veritas creata sit immutabilis.

I. Part. quæst. XVI. *art.* I.

SExto quæritur, utrum veritas creata sit immutabilis. Et videtur quod sit immutabilis. Anselmus enim in Lib. de veritate (cap. XIV.) dicit: *Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere.* Præmissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex præmissis (art. 5.) apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis; & eadem ratione veritas rei.

2. Præterea. Si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediæ. Veritas secundum Anselmum (Lib. de veritate cap. VIII. & XII.) est *rectitudo quædam, inquantum implet hoc quod accepit in mente divina.* Sed hæc propositio, Socrates sedet, accepit in mente divina ut significet sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; & ita veritas prædictæ propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

3. Præterea. Si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest; sicut nec aliquæ formæ mutari dicuntur nisi suis subiectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum, quia destructis veris adhuc remanet veritas, ut Augustinus, & Anselmus (Lib. de veritate cap. VIII. & XII.) probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

4. Præterea. Veritas rei est causa veritatis propositionis: ex eo enim quod res est, vel non est, dicitur oratio vera, vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo & veritas propositionis. Probatio mediæ. Anselmus in Lib. de veritate (cap. XIV.) probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accepit in mente divina. Sed singulariter qualibet res implet illud quod accepit in mente divina ut haberet. Ergo cuiuslibet rei veritas est immutabilis.

5. Præterea. Illud quod manet, omni mutatione facta, numquam mutatur: in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet, qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet mutatione rei facta, quia ens, & verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

6. Præterea. Ubi est eadem causa, & effectus idem. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum, *Socrates sedet*, *Socrates sedebit*, *Socrates sedit*, scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est veritas. Sed si unum trium prædictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum: si enim aliquando est verum, *Socrates sedet*, semper fuit verum, & erit verum, *Socrates sedit*, vel *Socrates sedebit*. Ergo veritas una trium propositionum semper uno modo se habet; & ita est immutabilis, & eadem ratione quælibet alia veritas.

Sed contra. Mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quæ sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo & propositionum veritas mutatur.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo quia est subiectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile; & sic nulla forma est mutabilis, & sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens: unde cum veritas significetur per modum formæ, præsens quæstio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio, sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur; & sic quæritur de veritate, an sit mutabilis.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non: quando enim est inhærens ei quod mutatur secundum ipsum, tunc & ipsum mutari dicitur; sicut albedo, vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur, eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subiecto: quando autem illud secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum, tunc in il-

la mutatione non mutatur, sed immobile perseverat; sicut locus non dicitur moveri quando aliquid secundum locum movetur. Unde & in IV. Physic. (com. v. & xxxvi.) dicitur, quod locus est immutabilis terminus continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco. Sed formarum inhærentium, quæ mutari dicuntur ad mutationem subjecti, duplex est mutationis modus: aliter enim dicuntur mutari formæ generales, & aliter formæ speciales: forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse, nec secundum rationem, sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione remanet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species. Dictum est autem superius (art. præced.) quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhærente quasi mensura intrinseca. Unde res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur: & hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de libero arbitr. (II. cap. VIII. non procul a princip.) *Mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit, nec deficit.* Si autem accipiamus veritatem inhærentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde, ut prius (art. 2. hujus quæst.) dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus, in rebus ipsis, & in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum, & humanum.

Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem: veritas enim est forma maxime generalis, cum verum, & ens convertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate: quia quamcumque formam, vel etiam privationem per mutationem acquirat, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam: cum enim veritas sit adæquatio rei & intellectus; ab æqualibus autem si æqualia tollantur, adhuc æqualia remanent, quamvis non eadem quantitate; oportet quod quando similiter mutatur intellectus, & res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, & eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno æqualium si aliquid tollatur, & nihil a reliquo, vel si ab utroque inæqualia tollantur, necesse est inæqualitatem provenire, quæ se habet ad falsitatem sicut æqualitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter; provenit falsitas; & sic erit mutatio de veritate in falsitatem; sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, verus est intellectus; si autem postea intelligit eum nigrum, Socrate albo remanente; vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus; erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, & qualiter non mutatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tamquam mensura extrinseca.

Ad secundum dicendum, quod quia intellectus inflectitur in se ipsum, & intelligit se sicut & alias res, ut dicitur in III. de Anima (com. xv. & xvi.) ideo quæ ad intellectum pertinent secundum quod ad rationem veritatis spectant, possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum quod sunt res quædam; & sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam, ita enuntiatio vera dicatur retinendo naturam suam quæ est ei dispensata in mente divina; nec potest ab ea removeri enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas; & sic dicitur enuntiatio vera quando adæquatur rei; & talis veritas rei mutatur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod veritas quæ re-

remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quæ etiam rebus mutatis non mutatur.

Ad quartum dicendum, quod manente re non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quæ sunt sibi essentialia, sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis; sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentia, mutatio accidere potest etiam manente re; & ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex prædictis (in corp. art.) patet.

Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus; sicut & identitas effectus dependet ex identitate agentis, & patientis. Quamvis autem sit eadem res quæ significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum: quia in compositione intellectus adiungitur tempus, unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas in divinis personaliter, vel essentialiter dicatur.

Septimo quæritur, utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod dicatur personaliter. Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est huiusmodi, ut patet per Augustinum in Lib. de vera Religione (cap. xxxvi.) ubi dicit, quod veritas divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Præterea. Sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi æquale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione & æqualitas. Sed veritas est æqualitas quædam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Præterea. Omne quod in divinis importat emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut & verbum. Ergo sicut verbum personaliter dicitur, ita & veritas.

Sed contra. *Trium personarum est una veritas*, ut dicit Augustinus in Lib. VIII. de Trinit. (cap. 1.) Ergo est essentiale, & non personale.

Respondeo dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit æqualitatem divini intellectus & rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quæ est essentia sua, per quam omnia alia intelligit; ideo & veritas in Deo principaliter importat æqualitatem intellectus divini & rei, quæ est essentia eius, & consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus, & essentia sua non adæquantur sicut mensurans, & mensuratum; cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem: unde veritas ex tali æqualitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiæ, sive ex parte intellectus, quæ una & eadem ibi est: sicuti enim ibi est idem intelligens, & res intellecta, ita est ibi idem veritas rei, & intellectus sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adæquatur rebus creatis, sic adhuc remanebit eadem veritas, sicut per idem intelligit Deus se, & alia; sed tamen addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura, & causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem (a) principii, vel quod est a principio, non importat, vel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personæ Filii, sicut ars, & cetera quæ ad intellectum pertinent. Metaphorice autem vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua invenitur in rebus creatis, in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde & similiter hoc modo dicitur veritas in divinis summa imitatio principii, quæ Filio convenit; & secundum

(a) Al. principii ad creaturas.

dum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, & personaliter dicitur: & sic loquitur Augustinus in Lib. de vera Religione (ubi supra.)

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod æqualitas in divinis quandoque importat rationem quæ designat distinctionem personalem, sicut cum dicimus, quod Pater, & Filius sunt æquales; & secundum hoc in nomine æqualitatis realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine æqualitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum, sicut cum dicimus, sapientiam, & bonitatem divinam esse æquales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; & talis est distinctio importata per nomen veritatis, cum sit æqualitas intellectus & essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi: unde non est simile.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis veritas sit a prima veritate.

Octavo quæritur, utrum omnis veritas sit a veritate prima. Et videtur quod non. Istum enim fornicari est verum; sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi, vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. Sed contra. Præter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo; & sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea. Sequitur: Iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum: ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subiecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus eum subiecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea Anselmus (Lib. de veritate cap. xv.) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse: & inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio qualibet dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita & dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid: & talis veritas secundum quid non est a Deo. Sed contra. Verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privatio, vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Præterea. Omne secundum quid ad simpliciter reducitur, sicut hoc, Aethiopem esse album dentem, reducitur ad hoc, quod est dentem Aethiopis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo, non omnis simpliciter veritas erit a Deo: quod est absurdum.

7. Præterea. Quod non est causa causæ, non est causa effectus: sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse, ut dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. xxi. in med.) relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; & sic non omnis veritas est a Deo.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. Solil. (II. cap. v.) quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. Sed contra. Species boni numquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum

lum non videtur nisi per speciem boni, numquam apparet malum nisi bonum; quod est falsum.

Sed contra. I. Cor. XII. super illud, *Nemo potest dicere Dominus Iesus &c.* dicit Ambrosius: „ Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. "

Præterea. Omnis bonitas creata est a prima bonitate increata, quæ Deus est. Ergo eadem ratione omnis veritas est a prima veritate, quæ Deus est.

Præterea. Ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

Præterea. Augustinus in Lib. Solil. (II. cap. V.) dicit, quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

Præterea. Sicut unum convertitur cum ente, ita & verum. Sed omnis unitas est a prima unitate. Ergo & omnis veritas est a prima veritate.

Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus, & in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adæquatur rebus quarum cognitionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; & aliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in X. Metaph. (com. V.) Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus; & per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet: unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, & superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum, vel divinum. Sed negationes, vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinæ artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adæquentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus, & cæcitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, & superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de cæcitate non includit in se ipsa privationem, quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum; quæ etiam non habet aliquid ex parte ipsius cæcitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicuius quod in se habet.

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, (a) & adæquationem ad intellectum, & intellectus ad res, vel privationes rerum; quod totum a Deo est, quia & ipsa forma rei, per quam adæquatur, a Deo est, & ipsum verum sicut bonum intellectus, sicut dicitur in VI. Ethic. (cap. VI. & Lib. X. cap. IV. circa med.) quod bonum uniuscuiusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit: unde in hoc consistit eius bonum, inquantum huiusmodi. Unde cum omne bonum sit a Deo, & omnis forma, oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur: Omne verum est a Deo; istum fornicari est verum: incidit fallacia accidentis, ut ex iam dictis (in corp. art.) patere potest. Cum enim dicimus, Fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis; sed verum prædicat tantum adæquationem huius ad intellectum. Unde non debet concludi: Istum fornicari est a Deo; sed quod veritas eius est a Deo.

Ad secundum dicendum, quod deformitates, & alii defectus non habent veritatem sicut & aliæ res, ut ex prædictis patet: & ideo quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus sint a Deo.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum VI. Metaph. (com. VIII.) veritas non consistit in compositione quæ est in rebus, sed in compositione quam facit anima: & ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subiecto inhæret, hoc enim pertinet ad rationem boni, & mali; sed in hoc quod actus sic inhærens subiecto apprehensioni animæ adæquatur.

Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, rectum, & huiusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam, & alio modo ad alia signa divinæ vo-

(a) Al. & adæquationem intellectus.

voluntatis. In aliis enim refertur & ad id quod cadit sub actu voluntatis, & ad ipsum voluntatis actum; sicut cum Deus præcipit honorem parentum, & ipse honor parentum bonum quoddam est, & ipsum præcipere bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, & non ad id quod sub permissione cadit: unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere, non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas (a) aliam rectitudinem habeat.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod veritas secundum quod competit negationibus, & defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quæ est in intellectu, quæ a Deo est: & ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

Ad septimum dicendum, quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum, quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam: unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente.

Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum iudicatur tale quale est, est a Deo: unde veritas qua verum est, malum esse, est a Deo.

Ad nonum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni, quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, & in hoc concipit rationem mali; & sic malum videtur malum.

ARTICULUS IX.

Utrum veritas sit in sensu.

II. Part. quæst. XVI. *art.* 2.

Nono quæritur, utrum veritas sit in sensu. Et videtur quod non. Anselmus enim dicit (Lib. de veritate cap. XII.) quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

2. Præterea. Augustinus in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. V.) probat, quod veritas corporis sensibus non cognoscitur: & rationes eius supra positæ sunt. Ergo veritas non est in sensu.

Contra. Augustinus de vera Religione (cap. XXXVI.) dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non solum intellectui; sed etiam sensui. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod veritas est in intellectu, & in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, & sicut cognita per intellectum, consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quæ cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, & per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, & ita nec veritatem eius. Cuius est ratio, quia illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem & cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis (propos. XV.) quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiæ, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per or-

(a) *Forte* aliquam.

organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam & se ipsum. Sed potentiæ naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

Ex his ergo patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS X.

Utrum res aliqua sit falsa.

I. Part. quæst. XVII. *art.* I.

DEcimo quæritur, utrum aliqua res sit falsa. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum in Lib. Solilol. (II. cap. v.) verum est id quod est. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

2. Sed dicebatur, quod verum est differentia entis; & ita sicut verum est id quod est, ita & falsum. Sed contra. Nulla differentia divisiva convertitur cum eo cuius est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

3. Præterea. Veritas est adæquatio rei, & intellectus. Sed omnis res est adæquata intellectui divino, quia nihil potest esse in re aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera: ergo nulla res est falsa.

4. Præterea. Omnis res habet veritatem a forma sua: ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam. Sed nulla res est quæ non habeat aliquam formam, quia omne esse est a forma. Ergo qualibet res est vera: ergo nulla res est falsa.

5. Præterea. Sicut se habent bonum, & malum; ita verum, & falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius (cap. IV. de Divinis Nomin.) & Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificatur nisi in vero; quod non videtur posse esse, quia sic idem esset verum, & falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo, & album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

6. Præterea. Augustinus in Lib. Solil. (II. cap. I.) sic obiicit. Si aliqua res nominatur falsa, aut hoc est ex hoc quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit: nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod est simile, omnia reclamant, quod ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

1. Sed contra. Augustinus Solil. (Lib. II. cap. xv. a med.) ita definit falsum. Falsum est quod ad similitudinem alicuius rei accommodatum est, & non pertingit ad id cuius similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

2. Præterea. Dicit Augustinus de vera Relig. (cap. XXXIV. paulo post princ.) *Omne corpus est verum corpus, & falsa unitas.* Sed hoc pro tanto dicitur, quod imitatur unitatem, & tamen non est unitas. Cum ergo quælibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur, & ab ea nihilominus in infinitum distet, videtur quod quælibet creatura sit falsa.

3. Præterea. Sicut verum convertitur cum ente, ita & bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa.

4. Item Anselmus de veritate (cap. II. & cap. XI.) dicit, quod duplex est propositionis veritas: una quando significat quod accepit significare, sicut hæc propositio, *Socrates sedet*, significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat: alia, quando significat illud ad quod facta est, est enim facta ad hoc quod significet esse, quando est; & secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo eadem ratione dicetur quælibet res vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quæ deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multæ res sint tales, videtur quod multæ res sint falsæ.

Respondeo dicendum, quod sicut veritas consistit in adæquatione rei, & intellectus, ita falsitas consistit in eorum inæqualitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum, & humanum, ut supra (artic. 5. & 8. huius quæst.) dictum est: intellectui autem divino comparatur sicut mensuratum mensuræ, quantum ad ea quæ in rebus positive dicuntur, vel inveniuntur: quia omnia huiusmodi ab arte di-

divini intellectus proveniunt: alio modo sicut cognitum ad cognoscens; & sic etiam negationes, & defectus divino intellectui adaequantur: quia omnia huiusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res, quantumcumque se habeat sub quacumque forma existens, vel privatione, vel defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in Lib. de verit. (cap. VII. VIII. XI. & XII) Igitur est veritas in omnibus quae sunt entia, quia hic sunt quae in summa veritate sunt. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa; sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur: res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cuius per se obiectum sunt sensibiles qualitates: unde & in I. de Anima (com. II.) dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: & ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa: unde Philosophus dicit VI. Metaph. (V. com. XXXIV. & Lib. IV. com. XXXVII.) quod illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, & alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet: quia veritas, & falsitas praecipue in iudicio animae existunt; anima vero inquantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa, quia semper de se falsam facit apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est (in isto artic. & 5. & 8.) comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis, secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera: ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, & nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae: & ideo oportet rationibus utriusque partis respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, *Verum est id quod est*, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis; scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur, vel intelligitur ut in re est; & sic etiam falsum dicatur quod non est, idest quod non est ut dicitur, vel intelligitur: & hoc in rebus inveniri potest.

Ad secundum dicendum, quod verum proprie loquendo non potest esse differentia entis, ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in III. Metaph. (comment. X.) sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentiae, sicut & bonum, inquantum videlicet exprimit aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur: & secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri: & sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est, procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quaelibet res habeat aliquam formam non tamen omnis res habet illam formam cuius indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates; & secundum hoc falsa dicitur, inquantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis (in corp. art.) patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quando movet virtutem cognitivam: unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, inquantum huiusmodi, sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem supra veritatem fundari: unde dicit Augustinus in Lib. Solil. (cap. X. paulo a princ.) quod tragaedus, qui repraesentat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragaedus; similiter aequus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Non tamen sequitur contradictoria esse vera, quia affirmatio, & negatio, secundum quod dicunt verum, & falsum, non referuntur ad idem.

Ad sextum dicendum, quod falsa res dicitur secundum quod nata est fallere: cum autem *fallere* dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens: omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem

tem quod non est, recedit ab eius similitudine. Et ideo hoc quod dico *fallere*, secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit: & ideo dicit Augustinus in Lib. de vera Religione (Lib. II. Solil. cap. xv. a med.) quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

Ad primum ergo eorum quæ contra obiiciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili: & ideo ex similitudine maiori vel minori decipitur anima secundum maiorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quantumcumque in errorem inducit, sed ex eo quod nata est plures, vel sapientes fallere. Creaturæ autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex prædicta similitudine, & dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturæ debent dici falsæ.

Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus: & cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, per consequens existimaverunt corpus esse unitatem ipsam propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, inquantum aliquos in errorem induxit, vel inducere potuit, ut crederetur unitas.

Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio, scilicet prima, & secunda. Prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse: unde ab ea nulla res destituitur dum manet. Secunda perfectio est operatio, quæ est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur; & hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus: ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, & sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secundæ consequitur in ipsa ratio bonitatis, quæ consurgit ex fine: & ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in III. Ethic. (VI. Metaph. comment. VIII.) primum verum est bonum intellectus, secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera: & quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est eius finis. Non autem est ita in rebus aliis, & propter hoc non est simile.

ARTICULUS XI.

Utrum falsitas sit in sensu.

1. *Part. quæst.* XVII. *art.* 2.

Undecimo quæritur, utrum falsitas sit in sensu. Et videtur quod non. Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in III. de Anima (comment. xv.) Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo & aliæ partes hominis rectitudinem sequuntur, sicut & in mundo maiori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo & sensus, qui est inferior pars animæ, semper erit rectus: non ergo in eo erit falsitas.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de vera Religione (cap. XXXVI. declinando ad finem & cap. XXXIII. circa med.) *Ipsi oculi non fallunt nos, non enim enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro.* Ergo in sensibus non est falsitas.

3. Præterea. Anselmus in Lib. de veritate (cap. VI.) dicit: *Videtur mihi veritas, vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione*: & sic habetur propositum.

Sed contra est quod Anselmus dicit: *Est quidem in sensibus nostris veritas, non simpliciter, nam fallunt res aliquando.*

Præterea. Secundum Augustinum in Lib. Soliloq. (cap. xv. a med.) falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen ad verum nonnullam imitationem habet. Sed sensus habet quamdam similitudinem quarumdam rerum, quæ non sunt ita in rerum natura, sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

Sed dicebatur, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus. Sed contra. Quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, & ita iudicat; nisi superius iudicium adsit, per quod fal-

sitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

Respondeo dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu, ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum & res: est enim rebus comparatus, quasi intellectus, & intellectui comparatus, quasi res quaedam: & ideo in sensu dicitur esse veritas, vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; & sic dicitur esse sensus falsus, vel verus sicut res, inquantum videlicet faciunt veram existimationem in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; & sic dicitur esse veritas, vel falsitas in sensu sicut & in intellectu, inquantum iudicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum, sic in sensu quodammodo est falsitas, & quodammodo non est falsitas: sensus enim & est res quaedam in se, & est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat: unde Augustinus dicit in auctoritate inducta (in arg. 2. huius quaest.) quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum alterius rei, cum quandoque repraesentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario hoc faciat, sicut & de rebus dictum est: quia intellectus sicut iudicat de rebus, ita & de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas, & veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo & principaliter invenitur falsitas, & veritas in iudicio componentis, & dividentis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur: unde & in sensu proprie veritas, & falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas, & falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur, prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale iudicium. Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis: & sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus, & de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicuius rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum: unde sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed in sensibilibus communibus, & per accidens interdum iudicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in iudicio sensus potest esse falsitas.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio: & ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est: quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens: & ideo dicit Philosophus in IV. Metaph. (comm. XXIV.) quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

Ad primum ergo dicendum, quod in maiori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu: & ideo non est simile.

Ad alia patet de facili solutio ex dictis (in corp. art.)

ARTICULUS XII.

Utrum in intellectu sit falsitas.

I. Part. quaest. XVII. art. 3.

Duodecimo quaeritur, utrum falsitas sit in intellectu. Et videtur quod non. Quia intellectus habet duas operationes, scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in III. de Anima (comm. XXI.) aliam qua componit, & dividit; & in hac etiam non est falsum, ut patet per

per Augustinum in Lib. de vera Religione (cap. xxxvi. non procul a fin.) qui sic dicit: *Nec quisquam intelligit falsa*. Ergo falsitas non est in intellectu.

2. Præterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæstionum, quæst. xxxi. (quæst. xxii. in princ.) *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*. Ergo intellectus semper est verus: ergo in intellectu non potest esse falsitas.

3. Item Algazel dicit: *Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus*. Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus: ergo non est in eo falsitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III. de Anima (com. xxi.) quod ubi est compositio intellectuum, ibi iam verum, & falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit, est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim, & imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando, & inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; & sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quæ statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quæ cognoscimus cum terminos cognoscimus: unde & intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprie obiectum intellectus: unde sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita & intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in III. de Anima (com. xxvi.) Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, inquantum videlicet intellectus falso componit, & dividit: quod contingit dupliciter: vel inquantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel inquantum coniungit partes definitionis ad invicem, quæ coniungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale: hæc enim est falsa, Aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi inquantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur in V. Metaphys. (text. xxxiv.) Similiter nec in primis principiis ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit; & sic comprehendit opinionem, & ratiocinationem; & sic in intellectu est falsitas, numquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO II.

De scientia Dei,

in quindecim articulos divisa.

IN primo quæritur, utrum in Deo sit scientia.

Secundo. Utrum Deus cognoscat, vel sciat se ipsum.

Tertio. Utrum Deus cognoscat alia a se.

Quarto. Utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, & determinatam.

Quinto. Utrum Deus cognoscat singularia.

Sexto. Utrum intellectus humanus singularia cognoscat.

Septimo. Utrum Deus cognoscat singulare nunc esse, vel non esse, propter positionem Avicennæ.

Octavo. Utrum Deus cognoscat non entia, & quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Nono. Utrum Deus sciat infinita.

Decimo. Utrum Deus possit facere infinita.

Undecimo. Utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo, & nobis.

Duodecimo. Utrum Deus sciat singularia futura contingentia.

Tertiodecimo. Utrum scientia Dei sit variabilis.

Quartodecimo. Utrum scientia Dei sit causa rerum.

Quintodecimo. Utrum Deus malorum scientiam habeat.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum scientia in Deo sit.

I. Part. quaest. XIII. art. I.

QUaestio est de scientia Dei. Et primo quaeritur, utrum in Deo sit scientia Et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri nnn potest. Sed Deus est simplicissimus. Dum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, & scientia sit supra vivere; videtur quod scientia in Deo non sit.

2. Sed dicebatur, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae. Sed contra. Perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia, & scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiae, & scentiae.

3. Praeterea. Nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; & sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiae non repraesentat totam perfectionem divinam, quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in Lib. de causis (propos. XXII.) Ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Praeterea. Scientia est habitus conclusionis, intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. III. v. & VI.) Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic descenderet a principiis in conclusiones eius intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet VII. cap. de divinis Nominibus. Ergo scientia non est in Deo.

5. Praeterea. Omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis & minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Praeterea. Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur, tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui nnn potest.

7. Praeterea. Nihil quod sonat imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat imperfectionem: quia significatur ut habitus, vel actus primus, & considerare ut secundus, ut dicitur in II. de Anima (comm. II. & V.) Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu eiusdem. Ergo scientia inveniri in Deo non potest.

8. Sed dicebatur, quod in Deo non est scientia nisi in actu. Sed contra. Scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in Deo fuit. Si igitur scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit; quod est falsum.

9. Praeterea. In quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est, quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus (Lib. I. orth. Fidei cap. IV.) Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae, nihil respondet in Deo: ergo scientia non est in eo.

10. Praeterea. Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quaedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit: non ergo scientia est in Deo.

11. Praeterea. Intelligere est simplicius quam scire, & dignius. Sed, sicut dicitur in Lib. de causis (propos. XXII.) cum dicimus Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

12. Praeterea. Qualitas maiorem compositionem importat quam quantitas, quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis propter suam simplicitatem, omne enim quantum habet partes. Ergo cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

Sed contra est quod dicitur Rom. XI. 33. *O altitudo divitiarum sapientiae, & scientiae Dei!*

Praeterea. Secundum Anselmum in Monol. (cap. XIV. a med.) omne quod simpliciter in omni melius est esse quam non esse, est Deo attribuendum. Sed scientia est huiusmodi. Ergo est Deo attribuenda.

Praeterea. Ad scientiam non requiruntur nisi tria, scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus iudicat, res cognita, & unio utriusque. Sed in Deo est sum-

summa potentia activa, & sua essentia est summe cognoscibilis, & per consequens est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediæ. Ut dicitur in Lib. de Intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam, quod patet ex hoc quod se ipsam diffundit, & multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde & alia manifestat. Ergo substantia prima, quæ Deus est, & habet potentiam activam ad cognoscendum, & est cognoscibilis.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur, diversimode tamen.

Quidam enim suo intellectu modum creatæ scientiæ transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiæ eius, sicut & in nobis est; quod est omnino erroneum, & absurdum: hoc enim posito Deus summe simplex non esset, esset enim in eo compositio substantiæ, & accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia, ut dicit Boetius in Lib. de Hebdom. (inter princ. & med.) quod est, participare aliquid potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat, vel participare potest. Si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adiunctam, ipse non esset suum esse, & ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi, & sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid huiusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis, ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis huius propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes, & Augustinus (Lib. I. de Trin. cap. XII.) dicere videntur, non tamen potest esse tota ratio veritatis propter duo. Primo quia eadem ratione de Deo prædicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur. Secundo quia ea quæ dicuntur de causis, & causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata, sed potius causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis, sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aeri, & non e converso: & similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, & non e converso.

Et ideo alii dixerunt, quod scientia, & alia huiusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira, vel misericordia, aut huiusmodi ceteræ passiones: dicitur enim Deus iratus, inquantum facit effectum similem irato, quia scilicet punit, qui est effectus iræ in nobis, quamvis in Deo passio iræ esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines, ita opera naturæ, quæ divinitus fiunt, ut patet in II. Physic. Sed secundum hanc opinionem scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut & ira, & cetera huiusmodi; quod dictis Dionysii (cap. VII. de divin. Nomin.) & aliorum Sanctorum repugnat.

Et ideo dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, & similiter vita, essentia, & cetera huiusmodi: nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi: eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, & quidquid huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam, & huiusmodi; nec tamen istæ conceptiones sunt falsæ: conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repræsentat per quamdam assimilationem rem intellectam: alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repræsentare per assimilationem Deum sicut repræsentat creaturas: cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quæ est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, & sic definit res intellectus; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repræsentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem eius; sicut etiam videmus in rebus quæ sunt extra animam, quod quælibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte: unde & diversæ res diversimode Deum imitantur, & secundum diversas formas repræsentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distincte, & multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo præexistunt, & omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate Regis.

Sed

Sed si esset aliqua res perfecte repræsentans Deum, non esset nisi una tantum, quia uno modo repræsentaret, & secundum unam formam: & ideo non est ibi nisi unus Filius, qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repræsentat divinam perfectionem, quia unaquæque imperfecta est: si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repræsentantes essentiam divinam: unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suæ imagini imperfectæ; & sic omnes illæ conceptiones intellectus sunt veræ, quamvis sint plures de re una. Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in I. Perihcr. (in princ.) ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctam scientiam alicuius, & essentiam eius, additio enim distinctionem præsupponit. Unde cum in Deo secundum rem non distinguantur scientia, & essentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet, nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam eius, nisi secundum modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam; sed quod significatur per modum alterius perfectionis, secundum quod intellectus nôster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, prædicta nomina imponit.

Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum, secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicuius rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum: quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars, & totum: sed dico non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem, Diameter est assimeter costæ, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est, quamvis cognoscat totam, nullam partem eius ignorans. Similiter ergo & nomina quæ de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

Ad quartum dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur, propter hoc oportet ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est, quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur, quod scientia quæ in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, & aliquid imperfectionis. Ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia: hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones: si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus prædicti, qui nec etiam in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit (cap. VII. de divin. Nomin.)

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis & minus notum, si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt; tamen si consideretur modus rei cognitæ, Deus cognoscit quædam esse magis cognoscibilia in se ipsis, & quædam minus, sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde & quantum ad istum ordinem, qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiæ: ipse enim præcipue omnia per causam cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quæ in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formæ in omnes creaturas: unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus.

Ad

Ad septimum dicendum, quod scientia quæ ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper omnia actu cognoscit.

Ad octavum dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem causæ: & ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiæ, quæ limitat conditiones eius: & ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt, nisi quando determinatum est ut procedant: & ideo non oportet ut res sint ab æterno in actu.

Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re quæ per omnia ipsi rei respondet. Iam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repræsentatione eius: & ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; & hæc est summa cognitio quam de ipso in statu viæ habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo, ut patet per Dionysium in 1. cap. de mystica Theologia.

Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repræsentet; sed quia nulla eum repræsentat perfecte.

Ad undecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur IV. Metaphys. (com. XXVIII.) & ideo illud est nomen proprie alicuius rei euius significatum est definitio: & quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomen eius; sed est proprie nomen creaturæ, quæ definitur ratione significata per nomen: & tamen ista nomina quæ sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo eius repræsentatur.

Ad duodecimum dicendum, quod scientia quæ attribuitur Deo, non est qualitas; & præterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoscat, vel sciat se ipsum.

Secundo quæritur, utrum Deus cognoscat, vel sciat se ipsum. Et videtur quod non. Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed, sicut dicit Boetius in Lib. de Trinit. (non procul a fine Libri) essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem: non enim Pater dicitur se genuisse, quia genuit Filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat se ipsum.

2. Præterea. In Lib. de causis (proposit. XV.) dicitur: *Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum numquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus ubi non præcessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam; & ita nescit se ipsum.

3. Præterea. Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi, quia similitudo non sibi ipsi est, ut dicit Hilarius (III. de Trinit. non multum rem. a fine.) Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

4. Præterea. Scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale, quia omne universale est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

5. Præterea. Si sciret se, intelligeret se, cum intelligere sit simplicius quam scire, & propter hoc est Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediæ. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæstionum, quæst. XVI. (quæst. XIII. & XIV.) omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco (ut sup.) Ergo Deus non intelligit se.

6. Præterea. Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infini-

tum,

tum, cum ſit infinitus, ſi enim eſſet aliquid quod ſe eſſe non vellet, non eſſet ſumme bonus. Ergo non vult ſibi eſſe notus: ergo non cognoſcit ſe.

7. Sed dicebatur, quod quamvis Deus ſit infinitus ſimpliciter, & velit ſe eſſe infinitum ſimpliciter, non tamen eſt infinitus ſibi, ſed finitus, & ſic etiam non vult ſe eſſe infinitum. Sed contra. Ut dicitur in III. Phyſic. infinitum dicitur aliquid ſecundum quod eſt impertranſibile, & finitum ſecundum quod pertranſibile. Sed, ſicut probatum eſt in VI. Phyſic. infinitum non poteſt pertranſiri neque a finito, neque ab infinito. Ergo Deus, cum ſit infinitus, non poteſt ſibi ipſi eſſe finitus.

8. Præterea. Id quod eſt Deo bonum, ſimpliciter eſt bonum. Ergo & quod eſt Deo finitum, ſimpliciter eſt finitum. Sed Deus non eſt ſimpliciter finitus. Ergo nec ſibi ipſi finitus.

9. Præterea. Deus non cognoſcit ſe, niſi ſecundum quod ad ſe ipſum comparatur. Si ergo ſibi ipſi eſt finitus, cognoſcet ſe ipſum finite. Non eſt autem finitus. Ergo cognoſcet ſe aliter quam ſit; & ita de ſe ipſo habebit cognitionem falſam.

10. Præterea. Inter eos qui cognoſcunt Deum, unus alio magis cognoſcit, ſecundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis ſe cognoſcit quam aliquis alius eum cognoſcat. Ergo modus quo ſe cognoſcit, eſt infinitus: ergo ſe ipſum infinite cognoſcit; & ſic non eſt ſibi ipſi finitus.

11. Præterea. Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. xxxii. in fine) probat quod rem aliquam non poteſt alius alio plus intelligere, hoc modo. Quiſquis ullam rem aliter quam eſt, intelligit, fallitur: & omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit: quiſquis igitur ullam rem aliter quam eſt, intelligit, non eam intelligit. Non igitur poteſt quicquam intelligi, niſi ut eſt. Ergo cum res ſit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; & ideo nullam rem alius alio melius intelligit. Si ergo Deus ſe ipſum intelligeret, non ſe plus intelligeret quam alii eum intelligant; & ſic in aliquo creatura Creatori æquaretur; quod eſt abſurdum.

Sed contra eſt quod dicit Dionyſius vii. cap. de divin. Nomin. quod divina ſapientia ſe ipſam cognoſcens, omnia alia cognoſcit. Ergo Deus præcipue cognoſcit ſe ipſum.

Reſpondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid ſe ipſum cognoſcere, dicitur illud eſſe cognoſcens, & cognitum. Unde ad conſiderandum qualiter Deus ſe ipſum cognoſcat, oportet videre per quam naturam aliquid ſit cognoſcens, & cognitum.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo ſecundum perfectionem ſui eſſe, quod ei competit ſecundum propriam ſpeciem: ſed quia eſſe ſpecificum unius rei eſt diſtinctum ab eſſe ſpecifico alterius rei; ideo in qualibet re creata huiuſmodi perfectioni habitæ in unaquaque re, tantum deeſt de perfectione ſimpliciter, quantum perfectius in aliis ſpeciebus invenitur, ut ſic cuiuslibet rei perfectio in ſe conſideratæ ſit imperfecta, veluti pars totius perfectionis univerſi, quæ conſurgit ex ſingularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium eſſet, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, ſecundum quod perfectio quæ eſt propria unius rei, in altera re invenitur: & hæc eſt perfectio cognoſcentis inquantum eſt cognoſcens: quia ſecundum hoc a cognoſcente aliquid cognoſcitur quod ipſum cognitum aliquo modo eſt apud cognoſcentem: & ideo in III. de Anima (com. xv. & xvii.) dicitur, animam eſſe quodammodo omnia, quia nata eſt omnia cognoſcere. Et ſecundum hunc modum poſſibile eſt ut in una re totius univerſi perfectio exiſtat. Unde hæc eſt ultima perfectio ad quam anima poteſt pervenire ſecundum Philoſophos, ut in ea deſcribatur totus ordo univerſi, & cauſarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis poſuerunt, qui ſecundum nos erit in viſione Dei, (a) ubi, ſecundum Gregorium, *quid eſt quod non videant qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei in altera eſſe non poteſt ſecundum determinatum eſſe quod habebat in re illa: & ideo ad hoc quod nata ſit eſſe in re altera, oportet eam conſiderare abſque his quæ nata ſunt eam determinare. Et quia formæ, & perfectiones rerum per materiam determinantur, inde eſt quod ſecundum hoc eſt aliqua res cognoſcibilis ſecundum quod a materia ſeparatur: unde oportet quod etiam id in quo ſuſcipitur talis rei perfectio, ſit immateriale: ſi enim eſſet materiale, perfectio re-

(a) *Al.* qui ſecundum &c.

cepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, & ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet prout existens perfectio unius est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui Philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur, ut terra terram cognosceret, aqua aquam, & sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente: unde & Commentator dicit in III. de Anima (comm. III.) quod non est idem modus receptionis quo formæ recipiuntur in intellectu possibili, & in materia prima, quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter: & ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantæ enim, & alia quæ infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; & ideo omni cognitione privantur, ut patet II. de Anima (III. de Anima comm. LXVI.) sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut & colores actu visibiles per lumen Solis: sed res immateriales sunt intelligibiles per se ipsas, unde sunt magis notæ secundum naturam, quamvis minus notæ nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, & maxime cognoscibilis: unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva: unde Avicenna dicit in VIII. suæ Metaph. (cap. VII. a med. & cap. VI.) quod ipse intellector, & apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quæ est ipsemet.

Ad primum ergo dicendum, quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes, quæ realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quæ consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad se ipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

Ad secundum dicendum, quod locutio hæc qua dicitur, quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica: non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII. Phys. (com. XX.) unde nec proprie loquendo est ibi recessus, aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus, vel motus, inquantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud, & in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus, & reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, & deinde reflectitur super actum, & deinde super potentiam, & essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, & potentiæ per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius (art. præc. ad 1 arg.) dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat; nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in eius cognitione inveniri, dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suæ essentiæ similitudinem videt; & sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in Lib. de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in se ipsa. Formæ enim in se nnn subsistentes, sunt super aliud effusæ, & nullatenus ad se ipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent: & secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens & procedens, in se ipso fixus, & immixtus permanet.

Ad tertium dicendum, quod similitudo quæ est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quæ est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

Ad quartum dicendum, quod univer-

sale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum: unde illa quæ non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per se ipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; & sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

Ad quintum dicendum, quod Deus & scit se, & intelligit se, & comprehendit se, quamvis simpliciter loquendo infinitus sit: non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati: habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suæ infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia numquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur. Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis: unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum, & pro tanto dicitur eius essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta, non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est; & secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, & vis cognoscitiva ipsius est infinita, sua cognitio est tantum efficax quanta est eius essentia; & ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; & secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

Ad sextum dicendum, quod intellectus noster cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere: & ideo supposita ista eius natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia, & propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo nec aliis, nec sibi finitus est; sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a se ipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito: sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus eius pervenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quæ designant quantitatem in his quæ ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si Deo comparatum est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis quæ pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur quod si aliquid Deo comparatum sit parvum, simpliciter sit parvum: quia omnia Deo comparata nihil sunt, & tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo, simpliciter est bonum; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse: quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem: in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum iudicium divinum tale invenitur.

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, Deum finite se ipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut scilicet cognoscat se esse finitum; & secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem; & sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut ly *finite* nihil aliud sit quam perfecte, ut dicatur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis; & sic Deus se ipsum finite cognoscit: alio modo ut ly *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis: & secundum hoc infinite cognoscit, quia eius cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo prædicto, non potest concludi, quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly *finite* pertinet ad efficaciam cognitionis; & sic patet quod non cognoscit se finite.

Ad undecimum dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut ly *plus* pertineat ad modum rei cognitæ; & sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta: quicumque enim rei intellectæ plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, & non intelligit. Alio mo-

modo potest referri ad modum cognoscentis; & sic unus alio plus intelligit, sicut Angelus homine, & Deus Angelo, propter potentiorem vim intelligendi. Et similiter est etiam intelligenda illa quæ ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit: si enim ly *aliter* sit modus rei cognitæ, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem intelligit aliter quam sit, quia res quæ habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus alia a se cognoscat.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 5.

Tertio quæritur, utrum Deus cognoscat alia a se. Et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio eius, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. Sed dicendum, quod res, vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso. Sed contra. Creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo, & ita non cognoscit eam in propria natura.

3. Præterea. Si intellectus divinus cognoscit creaturam, aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium, cum omne medium quo cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius inquantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla, sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio eius; quod est absurdum. Si autem cognoscat creaturam per essentiam suam, cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognosceret aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens, & ratiocinans. Ergo in intellectu divino est discursus, & sic erit imperfectus: quod est absurdum.

4. Præterea. Medium per quod res cognoscitur, dicitur esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturæ, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla est proportio. Ergo cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

5. Præterea. Philosophus in XV. Metaph. (XII. Metaph. comm. li.) probat quod Deus tantum se ipsum cognoscit. Sed *tantum* idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

6. Præterea. Si cognoscit alia a se cum cognoscit se ipsum, aut ergo eadem ratione cognoscet se ipsum & alia, aut alia, & alia. Si eadem, cum se ipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat, quod esse non potest: si aut alia & alia ratione, cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas, & diversitas; quod repugnat divinæ simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

7. Præterea. Magis distat creatura a Deo quam distat persona Patris a natura Divinitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, & se esse Patrem: quia in hoc quod dicitur, cognoscit se Patrem, includitur notio Patris, quæ non includitur cum dicitur, Cognoscit se esse Deum. Ergo multo fortius si creaturam cognoscit, alia ratione se ipsum cognoscit, & alia ratione creaturam; quod est absurdum, (a) ut improbatum est (in arg. 6.)

8. Præterea. Eadem sunt principia essendi, & cognoscendi. Sed non eodem Pater est Pater, & Deus, ut dicit Augustinus (Lib. lxxxiii. Qq. quæst. xlvi. a med.) Ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem, & se esse Deum; & multo fortius non eodem cognoscit Pater se esse, & creaturam, si creaturam cognoscit.

9. Præterea. Scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum & creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam de creaturis habet.

10. Præterea. Quicquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in lib. lxxxiii. Quæstionum, nihil extra se intuetur. Ergo nec quicquam extra se cognoscit.

11. Præterea. Eadem est comparatio creaturæ ad Deum, quæ puncti ad lineam: un-

(a) *Forte* ut iam probatum est.

unde Trismegistus dicit: *Deus est sphara intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia vero nusquam*, per cenrrum exponens creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineæ nihil deperit de eius quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo & nihil deperit perfectioni divinæ, si cognitio creaturæ ei subrraharur. Sed quidquid est in eo, ad eius perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Præterea. Quidquid Deus cognoscit, ab æterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens, quia cognitio eius non est nisi entis. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab æterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab æterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

13. Præterea. Omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius, quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam, hoc enim est principium transmutationis, quæ a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit, quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Præterea. Ut dicitur in IV. Metaphys. (comm. xxv. in fin.) motor est prior moto secundum naruram. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

15. Præterea. Omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente: unde dicirur in I. Metaph. (in princ.) *Omnes homines natura scire desiderant: huiusmodi autem signum est sensuum delectatio*, secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a se ipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

16. Præterea. Nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

17. Præterea. Nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri; sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturæ visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli. xxxiv. 2. (a) *Quasi qui comprehendit ventum &c.* Ergo creaturæ magis sunt incognitæ quam notæ.

18. Sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum. Sed contra. Creatura non cognoscitur a Deo nisi inquantum ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium, & non ens, & sic incognoscibilis, nullo modo a Deo cognosci poterit.

19. Præterea. Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in eius sensu.

20. Præterea. Res præcipue cognoscuntur per suas causas, & maxime per causas quæ sunt causæ esse rei. Sed inter quatuor causas efficiens, & finalis sunt causæ fieri, non esse rei; forma autem, & materia sunt causæ essendi rerum, quia intrant eius constitutionem: Deus autem non est causa rerum, nisi efficiens, & finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

Sed contra. Hebr. iv. 13. *Omnia nuda sunt, & aperta oculis eius.*

Præterea. Cognito uno relativorum cognoscitur aliud. Sed principium, & principiatum relative dicunrur. Ergo cum ipse sit principium rerum per essentiam suam, cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

Præterea. Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione deber dici omniscìens: ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utibiles.

Præterea. Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut omnia cognoscat, & ob hoc a Philosopho commendatur in III. de Anima (comm. iv. & Lib. I. comm. iii. iv. & VIII. Phys. comm. xxxvii.) Sed intellectus divinus est maxime immixtus & purus. Ergo maxime omnia cognoscit, & non solum se, sed etiam alia.

Præterea. Quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum: ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

Præ-

(a) Vulgata: *Quasi qui apprehendit umbram, & persequitur ventum; sic & qui attendit ad visa mendacia.*

Præterea. Propter quod unumquodque tale, & ipsum magis. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: Ioan. 1. 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

Præterea. Augustinus probat in Lib. de Trinit. (X. cap. 1. & 11.) quod nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus *diligit omnia quæ sunt*, Sapient. XI. 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

Præterea. In Psalm. XCIII. 9. dicitur: *Qui finxit oculum, non considerat?* quasi dicat sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, considerat, & cognoscit omnia.

Præterea. In Psalm. alibi (Psalm. XXXII. 15.) dicitur: *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hinc autem est Deus cordium cognitor, vel factor. Ergo cognoscit opera hominum, & sic alia a se.

Præterea. Idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. CXXXV. 5. dicitur: *Qui fecit cælos in intellectu*. Ergo ipse intelligit cælos quos ipse creavit.

Præterea. Cognita causa, præcipue formali, cognoscitur effectus: Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo cum se ipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

Respondeo dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem, alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquæque res in finem suum tendit: unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, & eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est: unde oportet quod in intellectu divino, a quo rerum naturæ origo provenit, & naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio: & hanc probationem innuit Psalm. XCIII. 9. cum dixit, *Qui finxit oculum, non considerat?* ut Rabbi Moyses dicit; quod idem est ac si diceretur, qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod cum omne agens agat inquantum est in actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; & inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis: unde si principium activum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit. Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; & inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter: unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in Lib. de causis (proposit. VIII.) dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se inquantum est causa eius. Unde cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quæ cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem) sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur: quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectæ est in intellectu dupliciter; quandoque ut aliud ab ipso intelligente, quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo se ipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Hæc autem forma, quæ est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius, ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatæ; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quæ non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa simili-

militudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, & nullo modo re cuius est similitudo; sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei, tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo eius formaliter. Cum vero similitudo rei cognitæ est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active, utpote si eius essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia; nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod eius intellectus sit ab alio perfectus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly *secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti: quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly *secundum quod* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso, quia ex similitudine rei, quæ est idem cum ipso existens.

Ad tertium dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque alia causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ars, quia secundum hoc effectus est in principio activo quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit: unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus eius in eo quod habet formam illam, nec effectus eius in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo: cum agat per suam essentiam, effectus eius (*a*) in eo non est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum: & ideo hoc quo cognoscit creaturam, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu eius: tunc enim dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit, sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam, & effectum; & ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurrere in effectum; quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, & in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem, vel rem quæ resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere, quia idem est ferri in similitudinem rei, & in rem quæ per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa: & ideo una cognitione se, & alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius VII. cap. de divinis Nomin. sic dicens: *Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem*: & ideo nullus discursus est in eius intellectu.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alicui dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio, sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis, ut si dicamus sex & octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita & octo ad quatuor est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quæ proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum; ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quæ proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; & sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito, quia sicut quoddam finitum est æquale cuidam finito, ita infinitum est æquale alteri infinito: & secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur, ut scilicet sicut se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habet quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur; & sic nihil prohibet (*b*) essentiam divinam esse medium quo creatura cognoscitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligit dupliciter: uno modo in se ipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta, vel cognita formatur acies intuentis; alio modo

(*a*) *Al.* in quo. (*b*) *Al.* per essentiam.

do videtur aliquid in altero, quo cognito & illud cognoscitur. Deus (a) ergo se ipsum tantum cognoscit in se ipso, alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; & secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit, cui etiam consonat dictum Dionysii VII. cap. de divin. Nomin. *Deus*, inquit, *existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit sui ipsius*.

Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se, & alia: quia & idem cognoscens, & idem cognitionis actus, & idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitæ, sic non eadem ratione se cognoscit, & alia, quia non est eadem habitudo sui, & aliorum ad medium quo cognoscit: quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliæ per assimilationem: & ideo se ipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod eius est essentia, & aliorum similitudo.

Ad septimum dicendum, quod ex parte cognoscentis omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum, & se esse Patrem: sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti: cognoscit enim se esse Deum Deitate, & se esse Patrem Paternitate, quæ secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitæ, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum eius, quæ non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; & talis similitudo non requiritur inter cognoscens & cognitum: immo videmus quandoque quod quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior, sicut minor est similitudo similitudinis quæ est in intellectu ad lapidem, quam illius quæ est in sensu, cum sit a materia magis remota: & tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repræsentationem; & hæc similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturæ ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repræsentat creaturam: & ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur, Deus nihil extra se intuetur, intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur: illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil depereat de lineæ quantitate; si tamen diminuatur a linea quod non sit ad punctum terminabilis, peribit lineæ substantia. Similiter etiam est de Deo: non enim aliquid Deo deperit, si eiusmodi creatura ponatur non esse: deperit tamen perfectioni ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia eius.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura quando cognoscitur: sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de præteritis: & ita non est inconveniens, si cognitio ponatur de rebus non æternis.

Ad decimumtertium dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni, quia nihil est perfectum nisi quod est factum: sed (b) ideo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive, ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus, non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus eius: & ideo non est in eo potentia passiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod intelligibile, & sensibile non movent sensum, vel intellectum, nisi secundum quod cognitio sensitiva, vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio: & ideo ratio non procedit.

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum in VII. Metaphys. & X. Ethic. (cap. IV. & V.) delectatio intellectus est ex operatione convenienti, unde ibi dicitur quod Deus una & simplici operatione gaudet. Secundum hoc igi-

(a) *Al.* non ergo. (b) *Forte* in Deo.

igitur aliquid intellibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius; hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur: unde patet quod res quæ intelligitur, non est causa delectationis in intellectu, nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

Ad decimumsextum dicendum, quod *esse* simpliciter & absolute dictum de solo divino esse intelligitur, sicut & bonum, ratione cuius dicitur Luc. XVIII. 19. *Nemo bonus nisi solus Deus*. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse: & quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse; & tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod creatura visibilis non habet veritatem, nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut & Avicenna dicit (Lib. VIII. Metaph. cap. VI.)

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem; & sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil: vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit; & sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum; & sic etiam a Deo cognoscibilis est.

Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit: gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus: & ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

Ad vigesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit (Lib. VI. Metaph. cap. II.) non sit causa nisi fiendi: cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum: agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; & tamen est similitudo principiorum essentialium, quæ intrant rei constitutionem: & ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse eius, & principia essentialia ipsius.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus de rebus propriam, & determinatam cognitionem habeat.

I. Part. quæst. XIV. art. 6.

QUarto quæritur, utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, & determinatam. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Boetius (super Proœmium Porphyrii in Prædicab. non procul a fin.) *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

2. Præterea. Si Deus cognoscit creaturas, aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus, ergo eius scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis, quia id quo cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno, cum per unum non possit haberi de multis cognitio propria, & distincta, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

3. Præterea. Sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis se ipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi inquantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi inquantum sunt entia. Sed istud non est habere propriam cognitionem de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

4. Præterea. Propria cognitio de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quæ nihil maius, vel minus concipiat quam in re sit: sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri; ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur: unde & albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in X. Metaph. (text. com. III. & V.) Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie, & complete possit cognosci mediante creatura, nec creatura poterit cognosci proprie mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

5. Præ-

5. Præterea. Omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam: alias creaturæ essent quandocumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

6. Præterea. Si Deus cognoscit creaturam, aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura, tunc propria natura creaturæ est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturæ erit perfectio divini intellectus; quod est absurdum. Si vero in idea cognoscit creaturam, cum idea sit magis remota a re quam essentialia, vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quæ est per essentialia, vel accidentalia rei. Sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia, vel per accidentalia eius, quia etiam accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in I. de Anima (com. xi.) Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

7. Præterea. Per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari, sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

8. Præterea. Cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam: quia si esset proprium medium cognoscendi hanc creaturam, iam alterius non esset proprium medium cognoscendi: quod enim inest huic, & alteri, est commune utrique, & non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens non habet propriam cognitionem de eis.

9. Præterea. Dicit Dionysius vii. cap. de div. Nomin. quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, & multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qua Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; & ita non proprie cognoscit hoc, aut illud.

Sed contra. Nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit, cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, iuste de actibus hominum iudicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

Præterea. Nihil imperfectum est Deo tribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi, & non in speciali, est imperfecta, cum ei aliquid desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

Præterea. Secundum hoc accideret Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus quod nos cognoscimus: quod pro inconvenienti habet Philosophus in Lib. de Anima (I. tex. lxxx.) & in III. Metaph. (com. xv.)

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus: quia res aliqua non potest in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria eius natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causæ cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur: unde si sit aliqua causa universalis, cuius actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari, per cognitionem illius causæ communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio Solis determinatur ad productionem huius plantæ mediante vi seminativa, quæ est in terra, vel in semine: unde si Sol cognosceret se ipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam eius. Et ideo ad hoc quod habeatur propria, & perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum, & communium: & hoc est quod Philosophus dicit I. Physic. (text. com. ii.) *Tunc cognoscere dicimus unumquodque, cum causas cognoscimus primas, & principia prima usque ad elementa*, idest ad causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione

Y 2

ne divina ponimus secundum quod ipse per essentiam suam est causa eius: sic enim in ipso est ut cognosci potest: unde cum ipse sit causa omnium causarum propriarum, & communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias, & communes: quia nihil est in re per quod determinetur eius natura communis, cuius Deus non sit causa: & ideo per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eamdem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscuiusque, & proprias causas. Et hanc rationem assignat Dionysius VII. cap. de divin. Nomin. sic dicens: *Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eamdem causam sciet omnia*: & infra: *Ipsa enim omnium causa se ipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quæ sunt ab ipsa, & quorum est causa, ignoraverit*. Vacare dicit deficere a causalitate alicuius quod in re invenitur: quod sequeretur, si aliquid eorum quæ sunt in re, ignoraret.

Et sic patet ex dictis quod omnia similia quæ inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscet, sunt deficientiora; sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, diceretur, quod lineas cognosceret: & de luce, quod cognoscendo se cognosceret colores: non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam; nec quicquid est in colore ad lucem: unde punctus cognoscens se ipsum non cognosceret lineas nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis (art. præc.) patet.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Boetii intelligendum est de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, quia singularia cognoscere potest, ut infra dicetur; & tamen intellectus noster singularia non cognoscens propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset de rebus propriam cognitionem habere.

Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium: & quia essentia sua est propria ratio uniuscuiusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria, & communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur: nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum, sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius, nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes: in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ: & ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetur: & secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, & sic est propria ipsius ratio: & eadem ratione est propria alterius, & omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, inquantum est res ipsa una, quam omnia imitantur; sed est propria huius ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur; & sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, inquantum est propria ratio uniuscuiusque.

Ad tertium dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina: & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod albodo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quæ est quasi formale in compositione coloris, & secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani; & secundum hoc albedo non est mensura colorum: & sic patet quod in specie albedinis non est totum quod in aliis coloribus invenitur: & ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et præterea in essentia divina sunt res aliæ sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa: & ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quæ quodam discursu intellectus perficitur: unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus, quasi demonstrando, etsi certiorem cognitionem habeat de rebus per essentiam suam quam demonstrator per de-

mon-

monstrationem. Si quis etiam eius essentiam comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab æterno, propter hoc quod essentia eius est æterna, quia effectus non sunt hoc modo in eius essentia ut semper in se ipsis sint, sed ut quandoque sint, quando scilicet divina sapientia determinavit.

Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, idest per ideam, quæ est similitudo omnium quæ sunt in re, & accidentalium, & essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei, neque essentia eius; sicut & similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis, vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentiæ, vel accidentis.

Ad septimum dicendum, quod essentia divina non est universale medium quasi universalis forma, sed quasi universalis causa. Alio autem modo se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis, & forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali, sicut differentiæ sunt in genere secundum proportionem qua formæ sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa, sicut domus est in mente artificis ut in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur, secundum quod est in actu, & non secundum quod est in potentia; ideo hoc quod differentiæ specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicuius rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna, & lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quæ est in artifice. Et quia in Deo sunt propriæ cognitiones uniuscuiusque sicut in causa activa, ideo quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

Ad octavum dicendum, quod essentia divina est & commune medium, & proprium, sed non secundum idem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, *Deus scit distincta indistincte*, si ly *indistincte*, determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; & sic intelligit Dionysius, quod ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, & cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur: unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

ARTICULUS V.

Utrum Deus singularia cognoscat.

I. Part. quæst. XIV. art. II.

QUinto quæritur, utrum Deus cognoscat singularia. Et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis, sed quia abstrahit a rebus cognitionem. Sed contra. Intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu, vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus, & imaginatio quam intellectus; & tamen per sensum, & imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

3. Sed dicendum, quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus, & imaginatio. Sed contra. Depuratio formæ in intellectu receptæ non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo, immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formæ non impedit cognitionem singularis, nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formæ est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; & sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

4. Præterea. Si Deus cognoscit singula-

laria, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio de uno, & de omnibus. Sed non cognoscit omnia, Ergo nulla. Probatio mediæ. Sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. XVII.) *melius est multa nescire quam scire*, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo quod melius est, sit in Deo reponendum, videtur quod non omnia singularia cognoscat.

5. Præterea. Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia, & materialia, & multa alia huiusmodi habent quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

6. Præterea. Quicquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit) videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere & ita nullo modo cognoscit.

7. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti, non autem si accipiatur ex parte cognoscentis. Sed contra. Cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti, & cognoscentis; & sic prædicta distinctio nulla videtur.

8. Præterea. Secundum Philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam cognitionem de ea præhabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quærere non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso præhabuisset, quia non cognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed oportet quod habeat aliam notitiam per ea quæ sunt ei propria. Si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid coutrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

9. Sed dicendum, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis, quod tamen est propria unicuique. Sed contra. Proprium, & commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis, & propria.

10. Præterea. Cognitio visus non determinatur ad aliquid determinatum per lucem, quæ est medium in visu; sed determinatur per obiectum, quod est res ipsa colorata. Sed in divina cognitione essentia est medium quo res cognoscit, quia essentia eius se habet sicut medium cognitionis, & sicut lux quædam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionysius VII. cap. de divinis Nominibus. Ergo eius cognitio nullo modo determinatur ad aliquod singulare; & sic singularia non cognoscit.

11. Præterea. Scientia, cum sit qualitas, est talis forma, per cuius variationem mutatur subiectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia, quia si te sedente sciam te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quæ sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

12. Præterea. Nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed id per quod completur singulare, inquantum huiusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit, Ergo nec singularia. Probatio mediæ. Quædam sunt, ut dicit Boetius, & Commentator in II. Metaph. quæ sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quæ sunt manifestissima in natura, ut substantiæ immateriales; quædam vero quæ non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quæ habent minimum de esse, ut motus, & tempus, & vacuum, & huiusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum de se sit incognoscibilis.

13. Sed dicendum, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. Sed contra. Intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quæ est causa rei. Sed maior convenientia requiritur inter similitudinem quæ est causa, & rem ipsam, quam inter ipsam & aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiæ sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quæ sufficiat ad eius cognitionem, multo fortius erit

erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiæ ad ipsam cognoscendam.

14. Præterea. Secundum Algazel, hæc est ratio quare Deus cognoscat se ipsum, quia tria quæ ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quæ sit a materia separata, & intelligibile separatum a materia, & unio utriusque) in Deo inveniuntur: ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi inquantum est a materia separatum. Sed singulare inquantum huiusmodi non est a materia separatum. Ergo singulare non potest intelligi.

15. Præterea. Cognitio media est inter cognoscentem & obiectum; & quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quandocumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio eius sit de singularibus, quæ sunt extra ipsum.

16. Præterea. Cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva, ita essentialiter dependet ab obiecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinæ cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscit singularia, quæ sunt extra ipsum.

17. Præterea. Nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in V. de Consolatione (prosa IV. a med. illius.) Sed res sunt in Deo immaterialiter, & ita absque concretione materiæ, & conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quæ a materia dependent, sicut sunt singularia.

Sed contra dicitur I. Corinth. XIII. 12. *Tunc cognoscam sicut & cognitus sum.* Ipse autem Apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

Præterea. Res cognoscuntur a Deo inquantum ipse est causa earum, ut ex prædictis (art. præced.) patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

Præterea. Impossibile est cognoscere naturam instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quædam potentiæ instrumentaliter ordinatæ ad cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret, etiam naturam sensus ignoraret, & per consequens etiam naturam intellectus humani, cuius formæ in imaginatione existentes sunt obiectum; quod est absurdum.

Præterea. Potentia Dei, & sapientia adæquantur. Ergo quidquid subest potentiæ, subest eius scientiæ. Sed potentia eius se extendit ad productionem singularium. Ergo & scientia eius se extendit ad cognitionem eorumdem.

Præterea. Sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam, & distinctam. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singulares conditiones cuiuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur: ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

Respondeo dicendum, quod circa hoc multipliciter est erratum.

Quidam enim (ut Commentator in II. Metaphys. (comm. III. & XV.) dicit) negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali, volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in I. de Anima (text. LXXX.) & in III. Methaph. (text. XV.) si enim (ut ex dictis Empedoclis sequebatur) Deus aliquid ignoraret quod alii cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus: similiter etiam si ponatur Deus singularia ignorare, quæ nos omnes cognoscimus.

Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna (Lib. VIII. Metaph. cap. VI. a med.) & sequaces eius quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producitur; sicut si quis Astrologus cognosceret omnes motus cæli, & distantias cælestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quæ futura est usque ad centum annos, non tamen cognosceret eam inquantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse, vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt: & hoc modo ponunt Deum singularia cognoscere, non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum universalium. Sed etiam hæc positio stare non potest: quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formæ universales, si non sit aliquid per quod formæ individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquid singulare, quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluri-

ribus esse: & ideo si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale cognosceret tantum. Universalis enim effectus proportionatur causae universali, particularis autem particulari; & sic remanet prædictum inconveniens, quod Deus singularia ignoraret.

Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscat non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam, & singularem sui naturam. Ad cuius evidentiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiæ artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se, secundum quod ipsam producit; artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura præparavit; & ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata nisi ratione formæ. Omnis autem forma de se universalis est; & ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum eius notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiæ, sicut est formæ, per eam cognosceret artificiatum & ratione formæ, & ratione materiæ. Et ideo cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam inquantum est singulare quoddam. Unde cum ars divina sit productiva non solum formæ, sed materiæ, in arte sua non solum existit ratio formæ, sed etiam materiei: & ideo res cognoscit & quantum ad materiam, & quantum ad formam: unde non solum universalia, sed etiam singularia cognoscit.

Sed tunc restat dubium, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum eius in quo est; & ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit, Deus autem cognoscit? Cuius ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habent ad rem similitudo rei quæ est in intellectu nostro, & similitudo rei quæ est in intellectu divino. Illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi: & ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam: unde similitudo rei quæ imprimitur in sensum, & per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formæ; sed similitudo rei quæ est in intellectu divino, est factiva rei; res autem sive forte, sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; & secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quæ est in Deo, non solum est similitudo formæ, sed materiæ. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo eius sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re, inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiæ, non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter; sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiæ, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

Ad primum dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiæ esse potest; & propter hoc singularia non cognoscit: secus autem est de intellectu divino, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod sensus, & imaginatio sunt vires organis affixæ corporalibus; & ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, idest cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cuius singularia cognoscunt; secus autem est de intellectu divino: & ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio huius actionis contingit quod similitudo materiæ in intellectu non recipiatur, sed formæ tantum: & ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quarumdam vilium, mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicuius, & secundum hoc quædam scientiæ sunt prohibitæ; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur, & sic

& sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum: quod in Deo contingere non potest.

Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur.

Ad sextum dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est, non ut modus rei cognitae sit in cognoscente, sicut saepe supra dictum est.

Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis: unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis, & cogniti.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cuius contrarium supra (art. praeced.) ostensum est.

Ad nonum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune, & proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, & tamen propria singulis, supra (art. praeced.) expositum est.

Ad decimum dicendum, quod in visu corporali est duplex medium: scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; & hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum: est & aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae; & hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; & ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

Ad undecimum dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium: ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia & alia conceptione cognoscit res praesentes, praeteritas, vel futuras: (a) & inde est quod Socrate non sedente, illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu cognoscit res ut praesentes, praeteritas, vel futuras: unde eadem veritas in intellectu eius remanet, qualitercumque res varietur.

Ad duodecimum dicendum, quod illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad decimumtertium dicendum, quod in intellectu divino, quod est causa materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis (ibid.) patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis singulare, inquantum huiusmodi, non possit a materia separari; tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quae est materiae similitudo: sic enim etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repraesentationem.

Ad decimumquintum dicendum, quod actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab eius essentia, cum in eo sit idem intellectus, & intelligere, quia sua actio est sua essentia: unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, eius cognitio non potest dici dissiliens, vel defluens. Et praeterea nulla actio cognitivae virtutis potest dici fluens, vel dissiliens, sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens: quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum: relatio enim quae importatur in divina cognitione, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quae importatur nomine scientiae, designat dependentiam nostrae scientiae a scibili. Nec hoc modo se habet actus ad potentiam cognoscitivam: substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per obiectum: quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum, & non secundum quod est in cognoscente exi-

(a) Al. & idem est.

existens: similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam: & inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, (a) sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei: & ideo quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale, quia tamen est similitudo materiae, est principium cognoscendi materialia, & ita singularia.

ARTICULUS VI.

*Utrum intellectus humanus singularia * cognoscat.*

I. Part. quaest. lxxxvi. *art.* 1.

SExto quaeritur, utrum intellectus humanus singularia cognoscat. Et videtur quod sic. Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formae a materia non aufert ei particularitatem, quia etiam in Mathematicis, quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

2. Praeterea. Singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi, quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio; & sic intellectus noster non dirigeretur in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab altero praesupponit.

3. Sed dicendum, quod intellectus noster singularia cognoscit, inquantum applicat formam universalem ad aliquod particulare. Sed contra. Intellectus noster non potest applicare unum ad aliud, nisi utrumque praecognoscat. Ergo cognitio universalis, & singularis praecedit applicationem universalis ad singularem: non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Praeterea. Secundum Boetium in V. de Consolat. Philosophiae (prosa iv. a med.) quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, & imaginatio supra sensum. Ergo cum sensus singulare cognoscat, & intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Sed contra est quod Boetius dicit (super prologum Porphyrii in Praedicabilia non multum procul a fin.) *Singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur.*

Respondeo dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis: & ideo oportet ut quaelibet cognitio sit per modum formae, quae est in cognoscente. Unde cum similitudo rei quae est in intellectu *nostro, accipiatur ut separata a materia, & ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia, relinquitur quod intellectus noster per se loquendo singularia non cognoscat, sed universalia tantum: omnis enim forma, inquantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscit: ut enim Philosophus dicit in III. de Anima (com. xxxix.) phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum: unde sicut species, quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, & per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, & per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili; & ideo res ipsa per illam similitudinem recte cognoscitur: similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio (b) cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, & speciei per

(a) *Al. deest* sed. (b) *Al.* cognitionis per medium, quo sensus &c.

per quam intuetur, & eius a quo speciem abstrahir, scilicet phantasmatis; sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatæ; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quæ est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio, scilicet materia intelligibilis, & sensibilis, ut patet in VII. Metaph. (com. xxxix.) & dico intelligibilem, ut quæ consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur, scilicet ut signata, & ut non signata: & dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet, vel illarum; non signata autem quæ sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic & nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem, & carnem, & os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quæ est communis omnium intellectuum, facit formam universalem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in III. de Anima (com xxxix.) non solum intellectus est movens in nobis, sed etiam phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur: unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis, & phantasmata sunt movens proximum.

Ad tertium dicendum, quod homo cognoscit singularia per imaginationem, & sensum; & ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare: non enim proprie loquendo sensus, aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I. de Anima (com. lxi.)

Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior, non tamen eodem modo, sed nobiliori: unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit & intellectus, nobiliori modo tamen, quia immaterialiter: & sic non sequitur, (a) sicut sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

ARTICULUS VII.

Utrum intellectus divinus quæcumque cognoscit, præcipue singularia, cognoscat (b) nunc esse, vel non esse, ita quod attingat enuntiabilia.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 14.

Septimo quæritur, utrum Deus cognoscat singulare nunc esse, vel non esse, propter positionem Avicennæ superius factam: & hoc est quærere, utrum cognoscat enuntiabilia, & præcipue circa singularia. Et videtur quod non. Quia intellectus divinus semper se habet secundum eamdem dispositionem; & singulare, secundum quod nunc est, & nunc non est, habet diversam dispositionem. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse, & nunc non esse.

2. Præterea. Inter potentias animæ illæ quæ æqualiter se habent ad rem præsentem, & absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit, vel non sit; sed hoc cognoscunt illæ potentiæ quæ non sunt rerum absentium sicut præsentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res præsentes, & absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse, vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3. Præterea. Secundum Philosophum in VI. Physic. (VI. Metaphys. com. VIII.) compositio quæ significatur cum dicitur aliquid esse, vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse, vel non esse.

4. Præterea. Ioan. 1. 3. & 4. dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat*: quod exponens Augustinus dicit (tract. 1. in Ioannem inter medium & fin.) quod res creatæ sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem

(a) Al. quod sicut. (b) Al. non esse, vel nunc esse.

arcæ, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit, vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse, vel non esse.

5. Præterea. Quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto divinæ est cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendentis definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum igitur intellectus definiens non cognoscat an res sit, vel non sit, sed naturam rei simpliciter, sensus autem cognoscat; videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur res esse, vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse, vel non esse.

6. Præterea. Deus cognoscit rem unamquamque per ideam rei quæ est apud ipsum. Sed illa idea æqualiter se habet ad rem, sive sit, sive non sit; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit, vel non sit.

Sed contra. Quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem eius, & ita cognoscit eam esse, vel non esse.

Præterea. Ut ex prædictis (art. 4. huius quæst. & art. 5. ad 9. argum.) patet, Deus habet propriam, & distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quæ est, ab ea quæ non est. Ergo scit rem esse, vel non esse.

Respondeo dicendum, quod sicut essentia universalis alicuius speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei: quia secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: unde & cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscuntur omnia accidentia singularia illius; quod intellectus noster non potest: quia de essentia singulari est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; & poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscuiusque individui; & ideo cognoscit omnia accidentia, & communia toti speciei, & generi, & propria unicuique singulari; inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cuius determinationem dicitur nunc esse, vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est, vel non est, & cognoscit omnia alia enuntiabilia quæ formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed tamen differenter se habet circa hoc intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subiectum, & accidens, & ad cognoscendum diversa accidentia; & ideo discurrit de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis: & iterum ad hoc quod inhærentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, & unit eas quodammodo, & sic in se ipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet essentiam suam, cognoscit omnes substantias, & omnia accidentia; & ideo nec discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco eius quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas: & secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter, & unite, & materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum & idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; & ideo semper in una dispositione manens ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo quæ est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur; secus autem est de intellectu divino: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quæ est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quædam imitatio unitatis: unde & unio dicitur: & sic patet quod Deus non componendo verius essentialia cognoscit

ſcit quam ipſe intellectus componens, & dividens.

Ad quartum dicendum, quod arca quæ eſt in mente artificis, non eſt ſimilitudo omnium quæ poſſunt arcæ convenire; & ideo non eſt ſimile de cognitione artificis, & de cognitione divina.

Ad quintum dicendum, quod qui cognoſcit definitionem, cognoſcit enuntiabilia in potentia, quæ per definitionem demonſtrantur: in intellectu autem divino non differt eſſe in actu, & poſſe: unde ex quo cognoſcit eſſentias rerum, ſtatim comprehendit omnia accidentia quæ conſequuntur.

Ad ſextum dicendum, quod illa idea quæ eſt in mente divina, pro tanto ſe habet ſimpliciter ad rem in quacumque diſpoſitione ſit, quia eſt ſimilitudo rei ſecundum omnem eius diſpoſitionem; & ideo cognoſcit de re in quacumque diſpoſitione.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus non entia cognoſcat.

I. Part. quaeſt. XIV. *art.* 9.

Octavo quæritur, utrum Deus cognoſcat non entia, & quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt. Et videtur quod non. Quia, ſicut dicit Dionyſius in v. cap. de divinis Nominibus (cap. I. a med.) cognitiones non ſunt niſi exiſtentium. Sed illud quod nec eſt, nec erit, nec fuit, non eſt aliquo modo exiſtens. Ergo de eo cognitio Dei eſſe non poteſt.

2. Præterea. Omnis cognitio eſt per aſſimilationem cognoſcentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non poteſt aſſimilari ad non ens. Ergo non poteſt cognoſcere non ens.

3. Præterea. Cognitio Dei eſt de rebus per ideas. Sed non entis non eſt idea. Ergo Deus non cognoſcit non ens.

4. Præterea. Quidquid Deus cognoſcit, eſt in verbo eius. Sed, ſicut dicit Anſelmus in Monol. (cap. XXX. ante med.) eius quod nec eſt, nec fuit, nec erit, non eſt aliquod verbum. Ergo talia Deus non cognoſcit.

5. Præterea. Deus non cognoſcit niſi verum. Sed verum, & ens convertuntur. Ergo ea quæ non ſunt, Deus non cognoſcit.

Sed contra. Roman. IV. 17. *Vocat ea quæ non ſunt, tamquam ea quæ ſunt*. Sed non vocaret non entia, niſi cognoſceret. Ergo cognoſcit non entia.

Reſpondeo dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoſcit artificiata, qui eſt artificiatorum cauſa: unde in contraria habitudine habet ſe illa cognitio ad res cognitas, & noſtra cognitio: noſtra enim cognitio, quia eſt a rebus accepta, naturaliter eſt poſterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis, & artificis de artificiatis naturaliter præcedit res cognitas. Remoto autem priori removetur poſterius, ſed non e converſo: & inde eſt quod ſcientia noſtra de rebus naturalibus eſſe non poteſt, niſi res ipſæ præexiſtant; ſed apud intellectum divinum, vel artificis indifferenter eſt cognitio rei, ſive ſit, ſive non ſit.

Sed ſciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem, ſcilicet ſpeculativam, & practicam. Speculativam quidem, ſive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoſcit ſine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; ſed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem: & ſecundum hoc Medicina dividitur in theoricam, & practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica ſequitur cognitionem eius ſpeculativam, cum practica efficiatur per extenſionem ſpeculativæ ad opus. Remoto autem poſteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem poteſt eſſe cognitio alicuius artificiati quandoque quidem quod facere diſponit, quandoque vero quod facere numquam diſponit, ut cum confingit aliquam formam artificiati, vel artificii, quod facere non intendit: hoc autem artificiatum, quod facere numquam diſponit, non ſemper intuetur, ut in potentia ſua exiſtens: quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non ſuppetunt; ſed conſiderat ipſum in fine ſuo, prout ſcilicet videt quod poſſet ad talem finem per tale artificium devenire: quia ſecundum Philoſophum VI. Ethic. (cap. XII.) & VII. (cap. VIII.) fines in operabilibus ſunt ſicut principia in ſpeculativis: unde ſicut concluſiones cognoſcuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus poteſt cognitionem habere aliquorum non entium: & horum quidem quorumdam habet quaſi practicam co-

cognitionem, scilicet quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt, quæ ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt; quorumdam vero quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quæ scilicet numquam facere disposuit, habet quidem speculativam cognitionem: & quamvis possit dici, quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit; tamen accommodatius dicitur, quod intuetur ea in sua bonitate, quæ est finis omnium quæ ab eo fiunt, secundum scilicet quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriæ bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus præteritis, præsentibus, vel futuris: quia omnes res creatæ eius bonitatem æquare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate eius sicut in causa finali.

Ad secundum dicendum, quod cognitio quæ accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus; sed cognitio quæ est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilat sibi cognitum: & quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

Ad tertium dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicæ, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quæ vel fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativæ cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, esse ideam.

Ad quartum dicendum, quod Verbum nominat potentiam operativam Patris, per quam scilicet omnia operatur; & ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quæ se extendit divina operatio: unde & in Psal. XXXII. 9. dicitur: *Dixit, & facta sunt*: quamvis enim Verbum alia cognoscat, non tamen est aliorum Verbum.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse, prout scilicet in suo principio activo, vel finali sunt; & sic etiam cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus infinita cognoscat.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 12.

Nono quæritur, utrum Deus sciat infinita. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus XII. de civitate Dei (XVIII. cap. X. a med.) *Quidquid scitur, scientis comprehensione finitur*. Sed infinitum secundum quod infinitum finiri non potest. Ergo infinitum a Deo nescitur.

Sed dicendum, quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis. Sed contra. Omnis scientia perfecta comprehendit, & per consequens finit id quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiæ. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiæ.

3. Præterea. Quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis: ergo per scientiam visionis nescit infinita: ergo nullo modo scit infinita.

4. Præterea. Omnia quæ sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, & sunt actu in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitæ rationes erunt actu in ipso; quod videtur impossibile.

5. Præterea. Quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur, nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad ultima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest pertransiri neque a finito, neque ab infinito. Ergo Deus infinita nullo modo cognoscit.

6. Præterea. Quicumque intuetur aliqua, suo intuitu finit illa. Sed quicquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

7. Præterea. Si scientia Dei est infinitorum, ipsa etiam erit infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur III. Physic. (com. LXVI.) Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

8. Præterea. Quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti, quia infinitum est cuius quanti-

tatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in III. Physic. (com. LXIII.) illud autem quod cognoscitur, oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cuius aliquid est extra cognoscentem; & sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum ergo quicquid Deus cognoscit, plene cognoscat, Deus infinita non cognoscet.

9. Præterea. Scientia Dei est mensura rei scitæ. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

10. Præterea. Nihil aliud est mensuratio quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, sic sciret quantitatem eius, & mensuraret ipsum, quod est impossibile: quia infinitum, inquantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

Sed contra. Sicut dicit Augustinus XI de civitate Dei (cap. XVIII.) quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cuius scientiæ non est numerus. Ergo Deus potest scire infinita.

Præterea. Cum Deus nihil faciat incognitum, quicquid potest facere, sciet. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest scire infinita.

Præterea. Ad intelligendum aliquid requiritur immaterialitas ex parte intelligentis, & ex parte intellecti, & coniunctio utriusque. Sed intellectus divinus in infinitum est immaterialior quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere. Ergo divinus poterit cognoscere infinita in actu.

Præterea. Deus scit quæcumque sunt, erunt, vel fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, numquam generatio finiretur; & sic erunt singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

Præterea. Sicut dicit Commentator in XI. Metaphys. (com. XVIII.) omnes proportiones, & formæ quæ sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in prima materia sunt infinitæ formæ in potentia, eo quod eius potentia passiva est infinita. Ergo & in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quicquid est in actu in eo, ipse cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea. Augustinus XIII. de civitate Dei contra Academicos eos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum; sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra se ipsum, vel etiam dictionis; ut si ego dicam verum, verum est me dicere verum, & verum est me dicere verum, & sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Præterea. Quicquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, quia infinitus est, nullo modo comprehenditur. Ergo & scientia eius est infinita: ergo ipse infinitorum scientiam habet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XII. de civitate Dei (cap. XVIII.) quidam volentes iudicare de intellectu divino per modum intellectus nostri, dixerunt, quod non potest cognoscere infinita, sicut nec nos: & ideo cum ponerent eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum æternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis sæculis; quod penitus est absurdum. Unde dicendum, quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quæ sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quæ fuerunt, vel sunt, vel erunt, sed etiam omnia quæ nata sunt eius bonitatem participare; cum huiusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita: relinquitur quod ipse infinita cognoscit: quod qualiter sit, considerandum est.

Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa, vel pauca se extendit; sicut similitudo quæ recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde est ductiva in cognitionem unius rei; sed similitudo rei accepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus: unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus noster quodammodo infinita cognoscit. Sed quia illa similitudo quæ est in intellectu, non ducit in cognitionem singularium quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem, inde est quod intel-

telliguntur per speciem quam habet apud se. Non ergo est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quo Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quæ ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex præcedentibus patet: unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum.

Quomodo autem actu infinita cognoscit, hoc modo considerandum est. Nihil enim prohibet infinitum esse aliquid uno modo, & alio modo finitum, ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum: & similiter potest esse in formis, ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita; quantitas autem per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita: & similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, & ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem sicut repugnat cognitioni, ita & repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci, nec transiri potest: nihilominus tamen si aliquid moveatur super infinitum, non per viam infinitatis suæ, transiri poterit: sic quod est infinitum longitudine, & latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur per viam finiti, sic perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati secundum Philosophum in I. Phys. (comment. xv.) omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per modum infiniti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem eius; si autem cognoscat naturam albedinis, vel corporeitatis, quæ invenitur in corpore infinito, sic cognoscet infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti: & sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat, sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere: & inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, & ita quantitatem discretam per viam quantitatis continuæ cognoscat. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia: unde simul & uno intuitu est eius cognitio de omnibus: & sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, & sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, numquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adæquantur intellectui eius, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adæquat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensive, sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis: & secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, & sunt comprehensibilia ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur aliquid finiri a sciente, quia scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid eius sit extra intellectum scientis: sic enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiæ, & visionis nullam differentiam important ex parte scientis; sed solum ex parte rei scitæ: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur: unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura: sed scientia simplicis notitiæ, ut supra (art. præced.) probatum est, etiam est eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista, & illa: unde non est ex parte scientiæ quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium quæ non sunt; si vero esse ponerentur infinita vel actu, vel successive, proculdubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

Ad tertium dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus: unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metapho-

taphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est veritatis ratio: unde nihil prohibet aliquando omnem scientiam divinam visionem dici, aliquando vero solam illam quæ est præsentium, præteritorum, & futurorum.

Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, & propria uniuscuiusque: unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diversos respectus eius ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in Metaphysica sua (Lib. III. parum ante finem.)

Ad quintum dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud, & quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui, sive discreti, sed uno simplici intuitu perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

Ad sextum dicendum sicut ad primum.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitatibus invenitur, omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectius est ut aliquid per nihil terminetur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quamcumque partem quantitatis eius acceperis, cuiuscumque mensuræ, semper erit aliquid accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est (in corp. art.) & secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicuius determinata: sic autem Deus infinitum non cognoscit, ut sciat aliquam eius quantitatem determinatam, quia eam non habet: unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

ARTICULUS X.

Utrum infinita Deus efficere possit.

DEcimo quæritur, & fuit quæsitum incidenter, utrum Deus possit facere infinita. Et videtur quod sic. Rationes enim in mente divina existentes sunt factivæ rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitæ rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

2. Præterea. Potentia Creatoris in infinitum excedit potentiam creaturæ. Sed de potentia creaturæ est ut producantur infinita successive. Ergo simul Deus potest producere infinita.

3. Præterea. Frustra est potentia quæ non reducitur ad actum, & maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

1. Sed contra est quod Seneca dicit (Lib. VIII. Epistolarum epist. LVI. parum ante med.) *Idea est exemplar rerum quæ naturaliter fiunt*. Sed non possunt naturaliter esse infinita, & ita nec fieri, ut videtur: quia quod non potest esse, nec fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam. Ergo Deus non potest operari infinita.

2. Præterea. Cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturæ tantum: unde hoc idem videtur esse dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo eadem ratione Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitæ non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

Respondeo dicendum, quod dupliciter invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam, & actum: & dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum; & in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum semper uno post aliud accepto: actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum in per se, & per accidens; cuius distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est (art. præced.) quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta

quantitate quam de continua: & ideo ad videndum qualiter sit per se, & per accidens infinitum, considerandum est, quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis, & effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi, & musculi, quibus moventur manus, quæ movent baculum, quo movetur lapis: in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet præcedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quæ in multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, & indifferenter se habent, sive sit unum, sive multa, sive pauciora; sicut si ædificator facit domum, in cuius factione plures serræ consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare: nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur, unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variæ opiniones processerunt.

Quidam enim antiqui Philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se, volentes quod infinitum esset de necessitate eius quod ponebant principium, unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobat in II. Metaphys. (a comment. v. usque ad XIII.) & in III. Phys. (VIII. comment. XXXIV.)

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu, neque in potentia: quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis: sic enim eius esse numquam compleretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu: unde Algazel in sua Metaphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc secundum ipsum sequitur ex hoc quod mundus secundum ipsum est æternus: nec hoc inconveniens reputat, eo quod animarum ad invicem non est aliqua dependentia: unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Quidam vero posuerunt, quod infinitum actu nec per se, nec per accidens esse potest; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut dicitur in V. Phys. & hæc est positio Commentatoris in II. Metaphys. (comment. 11.)

Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus: vel quia actu repugnat infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud, sicut moveri repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum eam opinionem; vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico, quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem actu esse repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale, quia hoc esset contradictoria simul esse. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad præsens.

Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rationes quæ sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturæ: unde quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed in successione, ut Philosophus dicit; tunc rationes infinitæ quæ sunt in mente divina, non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem; & sic non sequitur esse infinita actu.

Ad secundum dicendum, quod virtus creaturæ dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex virtutis defectu; & tunc de eo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturæ impossibile dicitur, in se ipso quamdam repugnantiam continet; & hoc sicut nec creaturæ, sic nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul: & de talibus erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu rationi infiniti repugnet.

Ad tertium dicendum, quod frustra est quod non pertingit ad finem ad quem est, ut dicitur II. Physic. (comment. XXVI.) unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi inquantum effectus eius, vel ipse actus diversus ab ea existens est potentiæ finis. Nul-

Nullus autem divinæ potentiæ effectus est finis ipsius, nec actus eius est diversus ab eo; & ideo ratio non procedit.

Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri: quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quæ sunt in fieri, ut dies, & agon, ut in III. Physic. dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quæ naturaliter fiunt: idea enim secundum prædictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quæ est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quæ ab ipso determinata sunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturæ, tamen creationis nomen non solum hoc importat, sed etiam quod est ex parte Dei: significat enim divinam actionem, quæ est sua essentia, & connotat effectum qui est in creatura, qui est accipere esse a Deo: unde non sequitur quod Deum creare posse aliquid idem sit quod aliquid posse creari ab ipso: alias antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturæ potentia præexisteret; quod est ponere materiam æternam. Unde quamvis potentia creaturæ non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

ARTICULUS XI.

Utrum scientia æquivoce de Deo, & nobis dicatur.

I. Part. quæst. XIII. *art.* 5.

UNdecimo quæritur, utrum scientia æquivoce prædicetur de Deo, & nobis. Et videtur quod sic. Ubicumque enim est communitas univocationis, vel analogiæ, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam & Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest esse aliquid commune utrique secundum univocationem, vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiæ de Deo, & nobis dicitur, hoc erit æquivoce tantum. Probatio mediæ. Isa. xl. 18. dicitur: *Cui similem fecistis Deum?* quasi dicat, Nullus ei similis esse potest.

2. Præterea. Ubicumque est similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio; cum creatura sit finita, & Deus infinitus. Ergo nulla potest esse similitudo eorum; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Ubicumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quæ secundum magis, vel minus, vel æqualiter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, & creatura, eo quod sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum & creaturam non est aliqua comparatio; & ita nec similitudo, nec communitas nisi æquivocationis tantum.

4. Præterea. Maior est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum & creaturam est infinita distantia, quia nulla maior esse potest: & sic idem quod prius.

5. Præterea. Maior distantia est creaturæ ad Deum quam entis creati ad non ens; cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suæ entitatis, quæ non est infinita. Sed enti, & non enti nihil potest esse commune nisi secundum æquivocationem tantum, ut dicitur in III. Metaphys. utputa si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo, & creaturæ potest aliquid esse commune nisi secundum æquivocationem puram.

6. Præterea. In omnibus analogis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, & actus in definitione potentiæ; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina, & cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creaturæ, & Deus non hoc modo se habent, neque quod unum ponatur in definitione alterius, neque quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo, & creaturis; & ita restat quod pure æquivoce dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

7. Præterea. Magis differt substantia, & accidens quam duæ species substantiæ. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiæ secundum propriam utriusque rationem, pure æquivoce de his dicitur, sicut hoc nomen *canis* de cælesti, latrabili, & marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur

tur substantiæ, & accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, substantia. Ergo nomen scientiæ de utraque pure dicitur æquivoce.

8. Præterea. Scientia nostra non est nisi quædam imago divinæ scientiæ. Sed nomen rei non convenit imagini nisi æquivoce. Ergo scientia æquivoce dicitur de scientia Dei, & nostra.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Metaph. (comment. xxvi.) quod id est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur: & hoc est Deus, ut Commentator ibi dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturæ ad eum est aliqua similitudo: non ergo pure equivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura, & de Deo.

Præterea. Genes. 1. 26. dicitur: *Faciamus hominem ad similitudinem & imaginem nostram*. Ergo est aliqua similitudo creaturæ ad Deum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid univoce prædicari de creatura, & Deo: in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; & sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo æqualia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius, vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat, & Deo: illa enim quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ, sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse: sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo: unde cum esse quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset: si enim in Petro non differret homo, & hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro, & Paulo, quibus est esse diversum: nec tamen potest dici, quod omnino æquivoce prædicetur quidquid de Deo, & creatura dicitur: quia si non esset aliqua convenientia creaturæ ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; & ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus, nec nominum quæ creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud: quia ex æquivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce nomen scientiæ de scientia Dei, & nostra prædicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex, & secundum hoc duplex attenditur analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa, quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum: convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quæ non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis: unde & secundum modum primæ convenientiæ invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia, & accidente ex habitudine quam substantia, & accidens habent; & sanum dicitur de urina, & animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiæ, sicut nomen visus dicitur de visu corporali, & intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiæ dici de Deo, & creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est ali-

qui-

quid per analogiam commune: & ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo, & creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum & creaturam, etiam modo prædicto, sicut est in omnibus quæ symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Leo, vel Sol, vel huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest; quandoque vero nomen quod de Deo, & creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi prædictus convenientiæ modus inter creaturam & Deum, sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, & alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit XI. (IX.) cap. de divinis Nominibus, Deus nullo modo similis creaturis dicendus est; sed creaturæ similes possunt dici Deo aliquo modo: quod enim ad imitationem alicuius fit, si perfecte id imitetur, simpliciter potest ei simile dici, sed non e converso: quia homo non dicitur suæ imagini similis, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile, & dissimile id quod imitatur ei ad cuius imitationem fit simile, secundum quod repræsentat, sed non simile, inquantum a perfecta repræsentatione deficit: & ideo sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat; sed creaturam esse simile Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat: concedit cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat cum dicit (Psalm. LXX. 19.) *Deus, quis similis erit tibi?*

Ad secundum dicendum, quod Philosophus in II. Topic. ponit duplicem modum similitudinis. Unum quod invenitur in diversis generibus, & hic attenditur secundum proportionem, vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quæ sunt eiusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem, quæ primo modo dicitur, sed solum quæ secundo modo; unde non oportet quod primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturæ ad Deum non esse.

Ad quartum dicendum, quod similitudo quæ attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quæ est secundum convenientiam proportionum, talis enim similitudo similiter invenitur in multum, vel parum distantibus: non enim est maior similitudo proportionalitatis inter duo & unum, & sex & tria, quam inter duo & unum, & centum & quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturæ ad Deum similitudinem prædictam non tollit.

Ad quintum dicendum, quod enti, & non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet in IV. Metaph. (com. 11.) unde naturæ distantia quæ est inter creaturam & Deum, communitatem analogiæ impedire non potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiæ quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oporret quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis, vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis, & qualitatis.

Ad septimum dicendum, quod quamvis inter duas species substantiæ sit maior convenientia quam inter accidens & substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicuius convenientiæ quæ sit inter ea, & tunc erit nomen pure æquivocum; nomen vero quod convenit substantiæ, & accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicuius convenientiæ inter ea, unde non erit æquivocum, sed analogum.

Ad octavum dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum naturam, in qua pictura non imitatur: & ideo nomen animalis de vero, & picto æquivoce dicitur; sed nomen scientiæ convenit creaturæ, & Creato-

tori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur: & ideo non omnino æquivoce prædicatur de utroque.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat.

I. Part. quæst. XIV. art. 13.

DUodecimo quæritur, utrum Deus sciat singularia futura contingentia. Et videtur quod non. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I. Poster. Sed in contingentibus singularibus & futuris non est veritas determinata, ut dicitur Lib. I. Periher. (cap. ult.) Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

2. Præterea. Illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens & futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. Ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediæ. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile; ergo impossibile est Petrum non sedere: ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicendum, quod id quod contingens est in se, in Deo est necessarium. Sed contra. Quod in se est contingens, non est necessarium quo ad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo, nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod est ab eo distinctum.

4. Præterea. Secundum Philosophum in I. Prior. (cap. X. XI. XII.) ex maiori de necessario, & minori de inesse non sequitur conclusio de necessario. Sed hæc est vera, Omne scitum a Deo necesse est esse: sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturæ, sed ex parte Dei scientis solum. Sed contra. Cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est illud quod est scitum a Deo, non ipse sciens Deus. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitæ.

6. Præterea. Quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus: scientia enim non est nisi de necessariis, quia certior est opinione, quæ potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

7. Præterea. In omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, & consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera, Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens, scilicet Hoc est scitum a Deo, sit absolute necessarium, & consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet Hoc est scitum a Deo, sic probatur. Hoc est quoddam dictum de præterito. Sed omne dictum de præterito, si est verum, est necessarium, quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

8. Præterea. Omne æternum necessarium est. Sed omne quod Deus scivit, ab æterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

9. Præterea. Unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem: ergo non potest de eis esse scientia.

10. Præterea. Secundum Philosophum in IV. Metaph. (com. X. in fine) qui non intelligit unum determinatum, nihil intelligit. Sed futurum contingens, quia est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum nec in se, nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

11. Præterea. Hugo de Sancto Victore in Lib. de Sacramentis dicit, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum, in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit.

12. Præterea. Per medium necessarium non potest cognosci aliquod contingens: quia si medium est necessarium, & con-

clu-

clusio erit necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per medium quod est sua essentia. Ergo cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

Sed contra est quod in Psal. xxxii. 15. dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*. Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

Præterea. Omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit Boetius in V. de Consolat. (prosa ult. a med.) Ergo omne contingens est scitum a Deo.

Præterea. Augustinus dicit (Lib. lxxxiii. Quæst. quæst. xxvi.) quod scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquod contingens quod est mutabile, quia contingens dicitur quod potest esse, & non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

Præterea. Deus cognoscit res inquantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

Præterea. Secundum hoc cognoscit Deus res secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium, & mutabilium, potest esse immutabile, sicut & materialium est immateriale, & compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita, & materialia, quamvis ipse sit immaterialis, & simplex, ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeant.

Præterea. Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas, scit enim se ipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia iudicare volentes ad modum scientiæ nostræ, dixerunt, quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quæ contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest, quia secundum hoc periret liberum arbitrium; nec esset necessarium consilium quærere; iniustum esset etiam pœnas, vel præmia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit, nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant. Ad huiusmodi autem evidentiam sciendum est, quod in nobis sunt quædam potentiæ, & habitus cognoscitivi in quibus numquam falsitas esse potest, sicut sensus, & scientia, & intellectus principiorum; quidam vero in quibus potest esse falsitas, sicut imaginatio, & opinio, & æstimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione quod non est ita in re sicut apprehenditur: unde si aliqua vis cognoscitiva est talis, quod numquam in ea sit falsitas, oportet quod suum cognoscibile numquam deficiat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit. Necessarinm autem non potest impediri quin sit, antequam fiat, eo quod causæ eius sunt immutabiliter ordinatæ ad eius productionem. Unde per huiusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura, sicut cognoscimus futuram eclipsim, vel ortum Solis per scientiam. Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniaut ad effectum: sed postquam iam contingens in esse productum est, iam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in præsenti, potest esse iudicium illius potentiæ, vel habitus in quo numquam falsitas invenitur; sicut sensus iudicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit: unde cum divinæ scientiæ non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis & rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam & quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per u-

nam

nam viam successive, & hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes transeuntes præsentialiter videret; nec tamen simul omnes præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent: unde cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, & tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore, sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, futurum non est: sicut & aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; & aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur umquam videns contingentia ut sunt præsentia, & tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostræ cognitionis (a) consignificando differentias; si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici, quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum, quia sibi numquam sunt futura, sed semper præsentia: unde etiam, ut Boetius dicit in Lib. V. de Consolatione (prosa ult. parum ante med.) eius cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam prævidentia: quia ea porro quasi longe positus in æternitatis speculo intuetur: quamvis etiam prævidentia dici possit propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

Ad primum ergo dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; & hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est: quia quod est, necesse est esse, quando est, ut in I. Periherm. (cap. VI. declinando ad fin.) dicitur: non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut & visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens.

Ad tertium dicendum, quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est iam præsens, non secundum quod futurum est; nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet: eventus enim non est nisi eius quod futurum est, quia id quod iam est, non potest ulterius evenire; sed verum est id evenisse; & hoc est necessarium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo est necessarium, hæc est duplex: quia potest esse vel de dicto, vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita, & vera, & est sensus: Omne scitum a Deo est necessarium, quia non potest esse quod Deus sciat aliquid esse, & id non sit. Si sit de re, sic est divisa, & falsa, & est sensus: Id quod est scitum a Deo, necessarium est esse: res enim quæ a Deo sunt scitæ, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Et si obiiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quæ sibi invicem succedere possunt in subiecto, ut albedo, & nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, & postea nescitum: & sic prædicta distinctio hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, & semper eodem modo, tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua præsentialitate; præ-

(a) Al. magnificando differentias.

præsentialitas autem rei non semper ei convenit: unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; & sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo: & secundum hoc prædicta distinctio procedit.

Ad quintum dicendum, quod si sit de re, prædicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; quod si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiæ ad scitum.

Ad sextum dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei, & adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut præsentia sibi, aliis autem futura: & ideo obiectio non procedit.

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens, Hoc est scitum a Deo, eo quod quamvis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, & ideo non est necessarium; sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessarium, quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in II. de gener. & corruption. (com. xxvi.) dicitur: *Futurus quis incedere non incedet*. Sed hoc nihil est: quia cum dicitur, Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius. Quamvis autem causæ quæ sunt ordinatæ ad aliquem effectum, possint impediri, quod non sequatur effectus, tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ: unde licet quod est futurum, possit non esse futurum, numquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario, & contingenti: scientia enim Dei est necessaria; sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in prædicto antecedente includitur, sicut & hoc est contingens, Petrus est homo albus, vel Petrus est animal, & currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem, & contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur; sed solum ex principali compositione, in qua fundatur veritas propositionis: unde eadem ratio necessitatis, & contingentiæ est in utraque istarum, Ego cogito hominem esse animal, & ego cogito Petrum currere. Et ideo cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarius, quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens prædictum sit necessarium.

Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens prædictum est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causæ proximæ; sicut quamvis Sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quæ est eius effectus, est contingens, quia causa eius proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantæ. Sed etiam hoc non videtur sufficiens, quia hoc non est per naturam causæ, & causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens: unde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota: & si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera: unde & hæc conditionalis est falsa, Si Sol movetur, arbor floret.

Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, & consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur: aliter enim est de his quæ attribuuntur rei secundum se, aliter de his quæ attribuuntur rei secundum quod est cognita: illa enim quæ attribuuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum suum modum; sed illa quæ attribuuntur rei, vel quæ consequuntur ad ipsam, inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, & non secundum modum rei cognitæ; ut si dicam, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale: non enim oportet ut quod intelligitur, sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu: & similiter cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in se ipsa sit

sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens; & ideo magis esset dicendum, Si Deus scit aliquid, illud est, quam hoc erit: unde idem est iudicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit: & de hac, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quorum utrumque est necessarium dum est.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quamvis contingens, dum est futurum, non habeat esse, tamen ex quo est præsens, esse habet, & veritatem; & sic divinæ visioni subsitat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, & sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit, inquantum scilicet scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producetur: sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur; sed inquantum cognoscitur in se ipso, sic enim cognoscitur ut præsens.

Ad decimum dicendum, quod futurum Deo est præsens, & ita est determinatum ad unam partem quamcumque; sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet.

Ad undecimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad id quo cognoscit: cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit: & de hoc supra (art. 3. huius quæst.) dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est cognitionis medium. Unum quod est medium demonstrationis, & hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur; & tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitæ; & tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adæquatum, nec proportionatum alicui, etsi sit proprium singulorum, ut supra (art. 4. huius quæst. & art. 5. ad 9. arg.) dictum est.

ARTICULUS XIII.

Utrum divina scientia sit variabilis.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 15.

Tertiodecimo quæritur, utrum scientia Dei sit variabilis. Et videtur quod sic. Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo, sunt variabilia. Ergo & scientia Dei variabilis.

2. Præterea. Omnis scientia quæ potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli, est enim de contingenti, quod potest non esse. Sed si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

3. Præterea. Scientia nostra, quæ est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quæ est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitæ. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo & scientia eius variabilis.

4. Præterea. Ablato uno relativorum aufertur aliud. Ergo variato uno variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia eius variabilis.

5. Præterea. Omnis scientia quæ potest augeri, vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri, & minui. Ergo &c. Probatio mediæ. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, eius scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam sciat, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat, scit enim aliqua esse, vel futura esse, vel fuisse, quæ facturus est; posset autem plura facere, quæ numquam est facturus; & ita posset scire plura quam sciat: eadem ratione posset pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quæ facturus est. Ergo scientia eius potest augeri, & minui.

6. Sed dicebatur, quod quamvis plura, vel pauciora essent subiecta divinæ scientiæ, non tamen eius scientia variatur. Sed contra. Sicut possibilia sunt subiecta divinæ potentiæ, ita scibilia sunt subiecta divinæ scientiæ. Sed si Deus posset plura facere quam potuit, eius potentia augeretur; minueretur autem,

tem, si posset in pauciora. Ergo eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, augeretur eius scientia.

7. Praeterea. Quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed iam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, & aliquid scivit quod nunc nescit; & sic eius scientia variatur.

8. Praeterea. Sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi. Sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. Ergo eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, eius scientia variabilis erit.

9. Praeterea. In Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; & sic videtur scientia eius esse variabilis.

10. Praeterea. Sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productae. Ergo eadem ratione a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divinae.

11. Praeterea. Omnis scientia quae transit ab uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est huiusmodi, quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

Sed contra est quod dicitur Iacob. 1. 17. *Apud quem non est transmutatio.*

Praeterea. Motus est actus imperfecti, ut dicitur in III. de Anima (comment. XXVIII.) Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo non est variabilis.

Praeterea. Omnia mota inducuntur ad unum primum immobile. Sed causa prima omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

Respondeo dicendum, quod cum scientia sit medium inter cognoscentem & cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis, alio modo ex parte rei cognitae. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus, scilicet ipsam scientiam, actum eius, & modum ipsius; & secundum haec tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae quando de novo acquiritur scientia alicuius quod prius nesciebatur; & secundum hoc attenditur generatio, vel corruptio, aut augmentum, & diminutio ipsius scientiae. Talis autem variatio in divina scientia accidere non potest, quia scientia divina, ut supra (art. 8. huius quaest.) ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium: non autem potest esse aliquid praeter ens, vel non ens, quia inter affirmationem & negationem nihil est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito, vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accidere in scientia eius, cum ipsa sit aequaliter entium, & non entium quantum ex parte eius est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest: cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat, quantum est ex ipsa ratione voluntatis, aequaliter potest in utrumque oppositorum exire, ut scilicet velit, vel non velit facere, vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul dum vult non velit: sic in voluntate divina, quae immutabilis est, non potest accidere, ut prius voluerit aliquid, & postea nolit idem secundum idem tempus, quia sic voluntas eius esset temporalis, & non tota simul. Unde si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluit: & sic ex suppositione praedicta loquendo, non est possibile eum non velle, si vult, vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum: unde hoc solummodo sequeretur, quod scilicet eius voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult, vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae, vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia eius, vel in voluntate: hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda.

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non conside-

rabat,

rabat, ficut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus in fcientia Dei esse non potest, quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi, ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed illud etiam non potest esse in divina cognitione, quia ipse per unam speciem suæ essentiæ omnia videt, & ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud: quod etiam in Deo accidere non potest, quia cum discursus requirat duo inter quæ fit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione, vel scientia per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius, vel perfectius cognoscit nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio, sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, & postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quæ est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quæ invariabilis est. Ergo relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognitæ scientia variatur secundum veritatem, & falsitatem: quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa, quæ fuit prius vera: quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinæ cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua præsentialitate, prout est iam determinata ad unum, & ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinæ visioni subiecta: & sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem: unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinæ cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis (art. præced. ad 7. argum.) patet.

Ad tertium dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis, quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitæ est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

Ad quartum dicendum, quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum quod substat divinæ scientiæ, est invariabile: unde & scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quæ variari potest per mutationem relationis prædictæ.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Deus potest scire quod nescit, loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito, scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire; & sic falsum est: non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nescíverit aliquid, & postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; & sic non includitur aliqua suppositio, vel conditio sub potestate: unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis (in corp. art.) patet. Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit, non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat, quia cum per hoc quod dicitur *plura*, importetur comparatio ad præexistentia, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri, vel minui.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod Deus scit enuntiabilia non componendo, & dividendo, ut prius (in corp. art.) dictum est: & ideo sicut cognoscit diversas res eodem modo, quando sunt, & quando non sunt; ita cognoscit diversa enuntiabilia quando sunt vera, & quando sunt falsa, quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est; & similiter hoc enuntiabile Petrum esse cursurum, & sic de aliis: & ideo quamvis non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul in-

tuetur

tuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in se ipso, tunc nesciret aliquod enuntiabile, nisi quando est verum, sicut & in nobis accidit; & sic eius scientia variaretur.

Ad octavum dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente: & ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

Ad nonum patet responsio.

Ad decimum dicendum, quod actus potentiæ terminatur extra agentem, ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile: & ideo conceditur ex parte rei productæ, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente: unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non tamen est ibi aliquis transitus, quia eodem intuitu essentiam suam, & alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia.

ARTICULUS XIV.

Utrum scientia Dei sit causa rerum.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 8.

Quartodecimo quæritur, utrum scientia Dei sit causa rerum. Et videtur quod non. Origenes enim super epistolam ad Romanos (cap. VIII. ad illa verba, *Quos vocavit, hos iustificavit*) ait: *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Ergo magis videtur quod res sint causa scientiæ Dei quam e converso.

2. Præterea. Posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab æterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab æterno fuerunt; quod est hæreticum.

3. Præterea. Ad causam necessariam sequitur effectus necessarius: unde etiam demonstrationes quæ sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit æterna. Ergo & res, cum sint scitæ a Deo, omnes essent necessariæ; quod est absurdum.

4. Præterea. Si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra, quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod falsum est.

5. Præterea. Causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus, multo magis a scientia Dei sequetur necessitas in rebus; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus: quia causa imprimit in effectum, licet non e converso. Sed scientia nostra, quæ comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis; & ita contingentia non cognosceret; quod est contra prædicta.

Contra. Augustinus XV. de Trinit. (cap. XIII. in medio) dicit: *Universas creaturas, & spirituales, & corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit.* Ergo scientia Dei est rerum causa.

Præterea. Scientia Dei est quædam ars rerum creandarum, ut dicit Augustinus in VI. de Trin. (cap. X.) quod Verbum est ars plena omnium rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

Præterea. Ad hoc videtur facere opinio Anaxagoræ, quam commendat Philosophus (Lib. VIII. Physic. com. XXXVII. & III. de Anima com. IV.) qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet, & distinguit. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa: unde oportet quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturæ; sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturæ, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in II. Metaph. (com. IV.) Et ideo cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius for-

formæ, oportet quod quæcumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum: unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiæ, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitæ a Deo sint causa scientiæ in eo, cum res sint temporales, & scientia Dei sit æterna; temporale autem non potest esse causa æterni: similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur, quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum scilicet eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa: sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant; ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen, quod scientia, inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma, inquantum est forma: actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma, inquantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, & quiescendo in ipso: & ideo forma non est principium agendi, nisi mediante virtute: & in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ, in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente: & ideo a scientia numquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quæ de sui ratione importat influxum quemdam in volita: sicut a substantia numquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas, & scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis: unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, & ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ; & ideo res scitæ a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, & per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quæ inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, *Quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causæ proximæ, quæ etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum, non autem oportet quod sequatur necessitatem causæ primæ, quia potest impediri effectus ex causa secunda, si sit contingens; sicut patet in effectibus, qui producuntur in generabilibus, & corruptibilibus per motum corporum cælestium, mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus cæli sit semper eodem modo se habens.

Ad quartum dicendum, quod res proxima causa est scientiæ nostræ, & ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima: unde non est simile. Vel aliter dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitæ causant scientiam; sed magis propter adæquationem virtutis intellectivæ ad res scitas, quæ requiritur in scientia.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundæ: & ideo si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit: sed multo amplius si causa prima posset deficere, & effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu: & ideo quæcumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingen-

gentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria, ubi prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causae sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem causae secundae.

Ad sextum dicendum, sicut dictum est ad quartum.

ARTICULUS XV.

Utrum Deus malorum scientiam habeat.

I. Part. quaest. XIV. art. 10.

QUintodecimo & ultimo quaeritur, utrum Deus sciat mala. Et videtur quod non. Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Si scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa eius, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

2. Praeterea. Sicut dicitur in II. Metaphys. (com. IV.) unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est verum. Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Praeterea. Commentator dicit in III. de Anima (com. XXIII.) quod intellectus qui est semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Non ergo privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Enchirid. cap. XI.) Ergo Deus non cognoscit malum.

4. Praeterea. Quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile, neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur, quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

5. Praeterea. Illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in Libro de libero arbitrio (in princ.) malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile: ergo non est cognitum a Deo.

6. Praeterea. Qui scit Grammaticam, Grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus. Ergo nec scit mala.

Sed contra. Nullus potest ulcisci quae ignorat. Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

Praeterea. Nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in III. Metaphysic. (com. X. in fin.) quicumque non intelligit aliquod unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, & ab aliis distinctum: unde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem eius ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione, & negatione: & ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem: & quia privatio nihil aliud est quam negatio subiectum habens, ut dicitur in IV. Metaphysic. (com. IV.) & alterum contrariorum semper est privatio, ut in eodem (com. LXIII. & praeced.) dicitur, & in I. Physic. inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio, & eius contrarium. Unde cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens, oportet quod omnes negationes, & privationes oppositas cognoscat, & omnes contrarietates in eis repertas: unde cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum, & mensuram cuiuslibet, cognoscat quodlibet malum.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia quae habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in IV. Metaphysic. (text. 2.) unde & malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis, & boni.

Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quae in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particula-

lari: unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed hæc positio falsa est, ut ex prædictis patet: unde & quod ex ea sequitur, falsum est, scilicet quod privationem, & mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formæ ab intellectu, quæ non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium, quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei: unde utrumque cognoscitur per præsentiam formæ in intellectu.

Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; & hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro: & sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, & cui potest esse nocivum: & sic malum non opponitur Deo: unde Augustinus dicit in Libro XII. de civit. Dei (cap. III.) quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono; sed naturæ, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

Ad quintum dicendum, quod malum inquantum est scitum est bonum, quia scire malum, bonum est: & sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

Ad sextum dicendum, quod Grammatica scitur in habendo Grammaticam, non autem malum; & ideo non est simile.

QUAESTIO III.

De Ideis,

In octo articulos divisa,

PRimo enim quæritur. Utrum sint ideæ.

Secundo. Utrum sint plures ideæ.

Tertio. Utrum ad speculativam, vel practicam cognitionem spectent.

Quarto. Utrum ideæ in Deo sint.

Quinto. Utrum materia prima habeat ideam in Deo.

Sexto. Utrum omnium non entium in Deo ideà sit.

Septimo. Utrum accidentium sint ideæ in Deo.

Octavo. Utrum singularium ideæ sint in Deo.

ARTICULUS I.

Utrum sit idea.

I. Part. quæst. XV. art. 1.

QUæstio est de ideis. Et primo quæritur, utrum sit ponere ideas. Et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quæ habetur de re per essentiam eius, quam quæ habetur per eius similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; & ita similitudines rerum, quæ dicuntur ideæ, non sunt in Deo.

2. Sed dicebatur, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quæ est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. Sed contra. Scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile, & unitum rei cognitæ, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creatarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res, si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod perfectio scientiæ non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. Sed contra. Species rei quæ est in intellectu secundum quod habet esse in eo, est particulata, secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, & non secundum conditiones particulares: & tamen cognitio quæ est per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

4. Præterea. Propter hoc improbatur a Philosopho (Lib. I. Metaph. comm. VI. & XXV.) opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia, si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum, quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo multo magis inconveniens est ponere ideas in intellectu divino.

5. Præterea. Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideæ positæ a Platone non possunt nec ge-

generare, nec generari, & ita sunt inutiles. Sed ideæ, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia cum generata sint composita, & generantia sint similia generatis, etiam oportet generantia esse composita. Ergo inconveniens est ponere ideas in mente divina.

6 Item. Dionysius dicit in VII. cap. de divinis Nominibus, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, & non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt in mente divina.

7. Præterea. Omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturæ ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum: ergo cum ideæ sint formæ exemplares, videtur quod ideæ rerum non sint in Deo.

8. Præterea. Idea est respectu cognoscendi, & operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo, vel operando, ad neutrum regula indiget. Deus est huiusmodi. Ergo &c.

9. Præterea. Sicut unum in quantitate facit æqualitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in V. Metaphys. (comment. xx.) Sed propter diversitatem quæ est inter Deum & creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse æqualis, vel e converso; nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet similitudinem rei, videtur quod rerum ideæ non sint in Deo.

10. Præterea. Si ideæ sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in Monolog. (cap. XXIX. non procul a fin.) *Satis manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed simplicem essentiam*. Ergo &c.

11. Præterea. Deus eodem modo cognoscit se, & alia: alias sua scientia multiplex, & divisibilis esset. Sed Deus se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

Sed contra. Augustinus dicit in Libr. de Civitate Dei: *Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse*. Ergo &c.

Præterea. Omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, & non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quæ ideæ dicuntur.

Præterea. Sicut dicitur in II. Physic. tres causæ incidunt in unam, scilicet efficiens, finalis, & formalis. Sed Deus est causa efficiens, & finalis rerum. Ergo & est causa formalis exemplaris: non enim potest esse forma, quæ sit pars rei. Ergo &c.

Præterea. Effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria, vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscuiusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, idest ideas, existere.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de Ordine: *Piget me dixisse, duos esse mundos, sensibilem, & intelligibilem, non quin hoc verum sit, sed quia hoc dixi tamquam ex me, cum tamen a Philosophis dictum sit, & quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura*. Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

Præterea. Boetius dicit in III. de consolatione (metro IX.) loquens ad Deum: *Tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse*. Ergo & mundi, & omnium quæ in mundo sunt, exemplum est in Deo; & sic idem quod prius.

Præterea. Ioann. I. 3. dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat*; hoc est, quia, ut Augustinus dicit (tract. I. in Ioan. a med.) omnes creaturæ sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem, & ideam. Ergo omnium rerum ideæ sunt in Deo.

Præterea. Speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed Verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creaturarum, quia eo Pater se, & omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

Præterea. Augustinus dicit in VI. de Trinitate (cap. X.) quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illæ nihil aliud sunt quam ideæ. Ergo &c.

Præterea. Secundum Augustinum duplex est modus cognoscendi res, scilicet per essentiam, & per similitudinem. Sed Deus non cognoscit pes per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quæ

quæ sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo cum scientiam de rebus habeat, ut ex prædictis (præced. quæst.) patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines; & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Quæstionum, (quæst. xlvi.) ideas latine possumus dicere species, vel formas, ut verbum ex verbo transferre videamur. Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formæ agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis æquivocis, ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea, vel forma. Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, & figura statuæ est forma cupri: & quamvis forma, quæ est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea, quia videtur hoc nomen *idea* significare formam separatam ab eo cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur; & hæc est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur; & in hac significatione consuetum est nomen ideæ accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura depingitur: aliquando autem est prædicta imitatio per accidens præter intentionem, & a casu; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly *ad* videtur importare ordinem ad finem: unde cum forma exemplaris, vel idea sit ad quam formatur aliquid, oportet quod formam exemplarem, vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente, sicut patet in motu sagittæ, quæ movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a proiiciente: & similiter operatio naturæ, quæ est ad determinatum finem, præsupponit intellectum, præstituentem finem naturæ, & ordinantem ad finem illum naturam, ratione cuius omnem opus naturæ dicitur esse opus intelligentiæ. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris, vel ideæ: non enim dicimus, quod forma hominis generantis sit idea, vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem; sive illa forma sit in agente, sive extra agentem: dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati, & similiter etiam formam quæ est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit. Hæc ergo videtur esse ratio ideæ, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.

Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed hæc opinio a Philosophis reprobatur: quia quæ sunt a casu, non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus: naturæ autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt, quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturæ, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni ideæ: quia ea quæ ex necessitate naturæ agunt, non prædeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest, quia omne quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori; & sic aliqua causa erit eo superior: quod non potest esse, quia omnes loquentes de Deo, intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia a casu accidere, & Empedoclis, & aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturæ, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet prædiffinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in v. cap. de divinis Nominibus, dicens: *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, & singulariter præexistentes: quas Theologia prædiffinitiones vocat, & divinas, & bonas voluntates existentium prædeterminativas, & effectivas; secundum quas supersubstantialis essentia omnia prædiffinivit, & produxit.* Sed quia forma exemplaris, vel idea habet quodammodo rationem finis, & ab ea accipit artifex formam qua agit, si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere pro-

propter finem alium a se, & accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur, quod perfectior est cognitio quæ est per essentiam, quam quæ per similitudinem, intelligendum est ex parte cogniti. Illud enim quod per se ipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex se ipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc modo non est inconveniens ponere, quod res creatæ sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quæ per se ipsam est cognoscibilis.

Ad secundum dicendum, quod ad speciem, quæ est medium cognoscendi, requiruntur duo; scilicet repræsentatio rei cognitæ, quæ competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; & esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente: unde per speciem quæ est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quæ est in subiecto, quia est immaterialior: & similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei, quæ est in mente divina, quam per ipsam eius essentiam cognosci possit; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione est duo considerare; scilicet ipsam naturam cognitionis, & hæc sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est; & determinationem cognitionis ad cognitum, & hæc sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitæ per modum repræsentationis, tanto est cognitio determinatior; & quanto magis accedit ad immaterialitatem, quæ est natura cognoscentis inquantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex se ipsis immateriales sint; non autem est inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt: unde in intellectu nostro formæ rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

Ad quintum dicendum, quod ideæ existentes in mente divina non sunt generatæ, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativæ, & productivæ rerum: unde dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. xlvi. ante med.) *Cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri, & interire potest.* Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato; oportet autem hoc de agente proximo: & sic ponebat Plato ideas esse generationis principium proximum; & ideo contra ipsum procedit ratio prædicta.

Ad sextum dicendum, quod intentio Dionysii est dicere, quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod diversimode res per ideam cognoscat: unde alia translatio loco huius dicit: *Neque per visionem singulis se immittit*. Unde per hoc non concluditur omnino ideas non esse.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturæ ad Deum, tamen potest esse proportionalitas; quod in præcedenti quæstione (art. ii.) expositum est.

Ad octavum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quæ sit aliud quam suum esse; ita quia non potest deficere in cognoscendo, vel operando, non indiget alia regula a se ipso: sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est sui ipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse, quia sua essentia est suum esse.

Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam æqualitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivæ qualitatis, sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicuius formæ respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquid Dei derivetur ad creaturam, nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: & quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam & Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse æqualitatem.

Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba eius, quod in Verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formæ sunt sumptæ a Verbo: & ideo dicit, quod Verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes Verbi. Unde per hoc non removetur idea,

cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

Ad undecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se, & alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipiatur ex parte rei cognitæ: quia creatura quæ a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo: unde nulla multiplicitas in eius essentia sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum necessarium sit ponere plures ideas.

SEcundo quæritur, (a) utrum sit necessarium ponere plures ideas. Et videtur quod non. Quia ea quæ essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo quam illa quæ dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas personalium proprietatum inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideæ sint essentiales, quia sunt communes tribus personis, si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personæ in ipso, sed infinitæ.

2. Sed dicendum, quod ideæ non sunt essentiales, sed sunt ipsa essentia. Sed contra. Bonitas, & sapientia, & potentia Dei sunt eius essentia, & dicuntur tamen essentialia attributa. Ergo & ideæ, quamvis sint ipsa essentia, possunt dici essentiales.

3. Præterea. Quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum. Ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet in summo. Sed unitas est huiusmodi, quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in Libro de causis (propos. XVII.) Ergo in Deo est summa unitas: ergo non solum est unum re, sed ratione: quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero illorum tantum; & sic non sunt in eo plures rationes, sive ideæ.

4. Præterea. Philosophus dicit in V. Metaphys. (com. VIII.) *Quod omnino est unum, non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione, & maxime in substantia.* Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens, non potest separari ratione; & ita idem quod prius.

5. Præterea. Si plures sint ideæ, sequitur eas esse inæquales: quia una ideæ continebit esse tantum, alia autem esse, & vivere, alia vero insuper intelligere, secundum quod res cuius est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inæqualitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideæ.

6. Præterea. In causis materialibus est status ad unam primam materiam, & in efficientibus, & finalibus. Ergo & in formalibus est status ad unam formam primam. Sed est status ad ideas, quia, ut dicit Augustinus in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. XLVI. a med.) ideæ sunt principales formæ, vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

7. Sed dicendum, quod quamvis sit una prima, tamen ideæ dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. Sed contra. Non potest dici, quod ideæ multiplicentur secundum respectum ad Deum, in quo sunt, quia est unus; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. V. de divin. Nomin. parum ante med.) nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt, quia sic res ideatæ sunt temporales, ideæ vero sunt æternæ. Ergo nullo modo per respectum formæ primæ possunt ideæ dici plures.

8. Præterea. Nulla relatio quæ est inter Deum & creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea, vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo, per huiusmodi respectus ideæ multiplicari non possunt.

9. Præterea. Intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, & transiens de uno in aliud. Sed hæc a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideæ sint rationes rerum, quibus Deus intelligit, videtur quod non sunt plures ideæ in Deo.

Sed contra. Idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa diversa. Ergo non secundum eamdem rationem, sed secundum plures causat res. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideæ. Ergo &c.

Item. Augustinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. XLVI. a med.) *Restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus, hoc enim est absurdum.*

(a) Al. utrum sit ponere...

dum existimari. Singula igitur propriis sunt creata rationibus: ergo sunt plures ideæ.

Præterea. Augustinus dicit in epistola ad Nebridium (epist. xx. olim cxv.) quod sicut inconveniens est dicere, quod eadem sit ratio anguli & quadrati, ita inconveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis, & huius hominis. Ergo plures rationes ideales sunt in Deo.

Præterea. Hebr. xi. 3. (a) *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

Præterea. Ideæ a Sanctis significantur nomine artis, & mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat, est enim collectio præceptorum ad unum finem tendentium; & similiter est mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideas.

Respondeo dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, & non ex necessitate naturæ, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturæ in universali; sed creaturarum distinctio facta est per alias causas: dicunt enim, quod primo Deus condidit unam intelligentiam, quæ produxit tria, scilicet animam, orbem, & aliam intelligentiam, & sic progrediendo processit pluralitas rerum ab uno primo principio: & secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum totius creaturæ toti enti communis; sed propriæ ideæ singulorum essent in causis secundis, sicut & Dionysius narrat in v. cap. de divinis Nominibus, quod quidam Clemens Philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, præter intentionem eius erit, & quasi casuale quidquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, præter intentionem eius esset quod esset magnum vel parvum: cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo: unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, præter intentionem eius esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, præter intentionem naturæ esset quod generatum esset homo, vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturæ casualiter accidet. Inconveniens est autem dicere, quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, & sit per se per comparationem ad causas secundas: quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicuius ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in Libro de causis, unde impossibile est quod sit per accidens respectu causæ primæ, & per se respectu secundæ; potest autem accidere e converso, sicut videmus quod ea quæ sunt casualiter quo ad nos, sunt Deo præcognita, & ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit prædiffinita ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, & ita plures ideas.

Modus autem pluralitatis sic accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis inquantum est intelligens, & hæc est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus, & cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, & quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta est secundum quod intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum & componendo, & dividendo: unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio, & divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris, & sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed inquantum intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod.

(a) Vulgata; *Fide intelligimus*.

quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; & tunc intellectus operantis præconcipiens formam operati habet ut ideam ipsam formam rei imitatæ, prout est illius rei imitatæ; quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; & tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatæ absolute, ut ideam, vel exemplar rei operandæ, sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret, vel imitaretur.

Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit, unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam: unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversæ autem res diversimode ipsam imitantur, & unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera: & ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est esse plures ideas: & est quidem una omnium ex parte essentiæ, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis: unde proprietates non oppositæ non distinguunt personas, ut communis spiratio, & paternitas. Ideæ autem, & alia essentialia attributa non habent ad invicem aliquam oppositionem; & ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis, & essentialibus attributis: attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo præter essentiam Creatoris, unde etiam non plurificantur, quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes; sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud præter essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideæ, ratione cuius dicuntur plures ideæ: nihilominus tamen secundum quod ad essentiam (a) pertinent, nihil prohibet essentiales dici.

Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei; sicut Socrates, & Socrates sedens differunt ratione; & hoc reducitur ad diversitatem substantiæ, & accidentis; & similiter homo, & aliquis homo ratione differunt; & hæc differentia reducitur ad diversitatem formæ, & materiæ, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma: unde talis differentia secundum rationem repugnat (b) maximæ unitati, vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quæ est diversimode intelligibilis: & sic ponimus pluralitatem rationum in Deo: unde hoc non repugnat maximæ unitati, vel simplicitati.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit: & ideo non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod forma quæ est in intellectu, habet respectum duplicem; unum ad rem cuius est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicuius tantum: non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum eius in quo est: unde ex hoc quod rerum naturalium quædam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideæ sint inæquales, sed inæqualium.

Ad sextum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata; ex cuius consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

Ad septimum dicendum, quod ideæ plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod si res sunt temporales, illi respectus sint temporales, quia actio intellectus etiam humani se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus præterita. Actionem autem relatio consequitur, ut in V. Metaphys. (com. xx.) dicitur: unde

(a) *Al.* pertinet. (b) *Al. hic & infra* maxime.

de & respectus ad res temporales in intellectu divino sunt æterni.

Ad octavum dicendum, quod relatio quæ est inter Deum & creaturam, non est in Deo secundum rem, est tamen in Deo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam; & sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

Ad nonum dicendum, quod idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformis autem intellectus sequitur unitatem eius quo primo aliquid intelligitur, sicut unitas actionis sequitur unitatem formæ agentis, quæ est principium ipsius: unde quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus eius non est multiplex, sed unus.

ARTICULUS III.

Utrum ad practicam, vel speculativam cognitionem spectent ipsæ ideæ.

I. Part. quæst. xv. art. 3.

Tertio quæritur, utrum ideæ pertineant ad speculativam cognitionem, vel practicam tantum. Et videtur quod tantum ad practicam. Quia, ut dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Quæst. (quæst. xlviii.) ideæ sunt formæ rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur, aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

2. Sed dicendum, quod non solum habent ideæ respectum ad id quod oritur, aut interit, sed etiam ad id quod oriri, aut interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; & sic idea se habet ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, tamen esse possunt; de quibus Deus speculativam cognitionem habet. Sed contra. Practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si numquam operari intendit; & sic dicitur practica esse pars Medicinæ. Sed Deus scit modum operandi ea quæ potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; & sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

3. Præterea. Idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliquid. Ergo ideæ solum practicam cognitionem respiciunt.

4. Præterea. Secundum Philosophum, practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideæ in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent.

5. Præterea. Omnes formæ intellectus vel sunt a rebus, vel ad res: quæ autem ad res, sunt practici intellectus; quæ vero a rebus, speculativi. Sed nullæ formæ intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res, & sic sunt practici intellectus.

6. Præterea. Si est alia idea intellectus practici, & alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum, quia huiusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem, quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis, quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativæ cognitionis ab idea practicæ cognitionis.

7. Sed dicendum, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi. Sed contra. Eadem sunt principia essendi, & cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

8. Præterea. Cognitio speculativa nihil aliud dicitur esse in Deo quam simplex notitia. Sed simplex notitia nihil aliud præter notitiam habere potest. Ergo cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

9. Præterea. Finis practicæ est bonum. Sed respectus ideæ non potest determinari nisi ad bonum, quia mala præter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

1. Sed contra. Cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed præsentia, & facta. Ergo ideæ non solum se extendunt ad practicam cognitionem.

2. Præterea. Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificiata. Sed artifex creatus per formas quibus operatur,

tur, habet speculativam cognitionem de operatis. Ergo multo fortius Deus.

3. Praeterea. Cognitio speculativa est quae considerat principia, & causas rerum, & passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quae in rebus cognosci possunt. Ergo ideae in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in III. de Anima (com. xlix.) intellectus practicus differt a speculativo, fine: finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in II. Metaphys. (com. iii.) Aliqua vero cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque in actu, quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; & tunc est actu practica cognitio, & cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, & scit per modum operandi, non tamen operari intendit: & certum est quod est practica habitu, vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa: quod etiam dupliciter contingit. Uno modo quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia: quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis, res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu, nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, genus, & differentias, & huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad eius esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum: quaedam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod fint secundum quodcumque tempus, & horum habet practicam cognitionem in actu; quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione (art. 8.) dictum est; & de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum: & quia res quas facit, vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles, & scit etiam quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo & practicam, & speculativam cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum est, secundum quem modum praedictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut ait Augustinus (Lib. lxxxiii. Qq. quaest. xlvi.) secundum proprietatem vocabuli forma dicitur: quod si rem attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc igitur nomen *forma* importat solum primum respectum; & inde est quod forma semper notat habitudinem causae: est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus: sed similitudo, & ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; & haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem, vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu, vel virtute; similitudo autem, & ratio tam speculativam quam practicam.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus formationem ideae refert non tan-

tantum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ fieri possunt: de quibus, si numquam fiant, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quæ est practica virtute, non actu, quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

Ad tertium dicendum, quod exemplar quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causæ: & ideo proprie loquendo ad cognitionem pertinet quæ est practica habitu, vel virtute; non autem solum ad illam quæ est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etiam si numquam fiat: & similiter est de ideis.

Ad quartum dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quoquomodo, sed inquantum sunt per nos operabilia. Unde & de eis quorum causæ sunt in nobis, possumus habere speculativam scientiam, ut ex dictis (in solut. ad 2. & in corp. art.) patet.

Ad quintum dicendum, quod intellectus speculativus, & practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus, aut ad res: quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas, ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes formæ quæ sunt intellectus speculativi, sint acceptæ a rebus.

Ad sextum dicendum, quod idea practica, & speculativa in Deo non distinguuntur quasi duæ ideæ, sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum; sicut homo addit supra animal, rationale; nec homo tamen, & animal sunt duæ res.

Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi, & cognoscendi esse principia, quia quæcumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi, formas autem intellectus practici esse principia essendi, & cognoscendi simul.

Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiæ ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius quod est extra genus notitiæ; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis: sicut etiam ignis dicitur corpus simplex non ad excludendum partes essentiales eius, sed commixtionem extranei.

Ad nonum dicendum, quod verum, & bonum in se invicem coincidunt, quia & verum est quoddam bonum, & bonum est quoddam verum: unde & bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum, sicut cum definimus bonum, & naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum: hoc autem est, si consideretur inquantum est finis motus, vel operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas, vel similitudines, vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad primum quod contra obiicitur, dicendum, quod apud Deum non currunt tempora, neque decurrunt, quia ipse sua æternitate, quæ est tota simul, totum tempus includit; & sic eodem modo cognoscit præsentia, præterita, & futura: & hoc est quod dicitur Eccli. XXIII. 29. (a) *Domino Deo nostro nota sunt omnia antequam crearentur; sic & post perfectum cognoscit omnia*. Et sic non oportet quod idea proprie accepta limitem practicæ cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam præterita cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata non ut sunt producibilia ab ipso, quæ est pure speculativa, non habet ideas respondentes sibi, sed forte rationes, vel similitudines.

Ad tertium dicendum, quod est commu-

(a) Vulgata: *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita: sic & post perfectum respicit omnia.*

mune practicæ, & speculativæ scientiæ quod sit per principia, & causas: unde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia quod sit speculativa, neque quod sit practica.

ARTICULUS IV.

Utrum malum in Deo ideam habeat.

I. Part. quæst. XVI. *art.* 3. *ad* 1.

QUarto quæritur, utrum malum habeat ideam in Deo. Et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiæ de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiæ simplicis notitiæ, secundum quod large sumitur pro similitudine, vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

2. Præterea. Malum nihil prohibet esse in bono, quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro: quia contrariorum in animo non sunt contrariæ species. Ergo nihil prohibet in Deo, quamvis sit bonum, ponere ideam, vel similitudinem mali.

3. Præterea. Ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est, privatio entis suscipit entis prædicationem, ut dicitur in III. Metaphys. (VI. text. VIII.) quod negationes, & privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

4. Præterea. Omne illud quod per se ipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per se ipsum cognoscitur, sicut & verum: sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut & verum est intellectus bonum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. 11.) Ergo malum habet ideam in Deo.

5. Præterea. Quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod vitium est, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

6. Præterea. Si malum non habet ideam, non est hoc nisi quia malum est non ens. Sed formæ cognitivæ possunt esse de non entibus: nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimæram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

7. Præterea. Inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in omnibus quæ signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso, (a) rebus bonis habentibus ideam in Deo, quod malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum, vel formatum.

8. Præterea. Quidquid est a Deo, habet ideam in Deo. Sed (b) malum est a Deo, pœnæ scilicet. Ergo habet ideam in ipso.

Sed contra. Omne ideatum habet esse terminatum per ideam. Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea. Secundum Dionysium exemplar, vel idea est prædefinitio divinæ voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Præterea. Malum est privatio modi, speciei, & ordinis, secundum Augustinum (Lib. de natura boni cap. IV. & sequentibus.) Sed ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

Respondeo dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis (art. præced.) importat formam, quæ est principium formationis alicuius rei: unde cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea; sed nec si accipiatur communiter pro ratione, vel similitudine: quia secundum Augustinum (Lib. de vera Religione cap. XVIII. circa medium, & tract. 1. in Ioannem super illud, *Sine ipso factum est nihil*) malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere; cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia simplicis notitiæ non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: & respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiæ, non autem respectu malorum.

Ad

(a) *Al.* quod a rebus bonis &c. (b) *Al.* malum pœnæ est a Deo, scilicet.

Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum, sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo eius accipi possit.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid prædicatur communiter de ente, & non ente, est rationis tantum, quia negationes, & privationes non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo loquimur.

Ad quartum dicendum, quod hoc principium, Nullum totum est maius sua parte, esse falsum, quoddam verum est: unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut cæcitas per privationem visus.

Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malæ quantum ad id quod habent de entitate, bonæ sunt, & a Deo sunt; ita est etiam de habitibus qui sunt earum principia, vel effectus: unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo quia non esse cadit in definitione eius, sicut cæcitas dicitur non ens; & talis non entis non potest concipi aliqua forma neque in intellectu, neque in imaginatione; & huiusmodi non ens est malum. Alio modo quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in eius definitione; & sic nihil prohibet imaginari non entia, & eorum formas concipere.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi, & per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideæ respondeat ei pro idea, quia in Deo privatio esse non potest.

Ad octavum dicendum, quod malum pœnæ exit a Deo sub ratione ordinis iustitiæ; & sic bonum est, & ideam in Deo habet.

ARTICULUS V.

Utrum prima materia ideam habeat in Deo.

I. Part. quæst. XV. *art.* 3. *ad* 3.

Quinto quæritur, utrum materia prima habeat ideam in Deo. Et videtur quod non. Idea enim secundum Augustinum (Lib. lxxxiii. Quæstionum qu. xlvi.) forma est. Sed materia nullam habet formam. Ergo nulla idea in Deo materiæ respondet.

2. Præterea. Materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea habet ideato respondere, & (a) habet ideam, oportet quod eius idea sit in potentia tantum. Sed in Deo potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

3. Præterea. Ideæ sunt in Deo eorum quæ sunt, vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

4. Præterea. Idea est, ut secundum eam aliquid formetur. Sed materia prima numquam potest formari, ita ut forma sit de essentia eius. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

1. Sed contra. Omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est huiusmodi. Ergo &c.

2. Præterea. Omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est huiusmodi. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo de natura non multum remote ante med.) qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiæ primæ aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum: materia autem prima non erat causatum ideæ, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiæ, scilicet magnum, & parvum; sed unum ex parte formæ, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo: unde necesse est ponere, quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen si proprie de idea loquamur, non potest poni, quod materia pri-

Dd 2

(a) *Supple* materia.

prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formæ, vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum; sed composito toti respondet una idea, quæ est factiva totius & quantum ad formam, & quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; & sic nihil prohibet materiæ primæ etiam secundum se ideam esse.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primæ formæ: quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis; & secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod ideam, & ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem tantum: unde & rerum compositarum est simplex idea, & similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; & sic potest habere per se similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu, vel virtute, quæ est rei prout est in esse producibilis; & talis idea materiæ primæ non convenit.

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo, nisi in composito; & sic ei idea proprie loquendo in Deo non respondet.

Et similiter dicendum ad secundum, quod materia proprie loquendo non habet essentiam, sed est pars essentiæ totius.

ARTICULUS VI.

Utrum eorum quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, sint in Deo idea.

I. Part. quæst. XV. art. 3. ad 2.

SExto quæritur, utrum in Deo sit idea eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et videtur quod non. Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, nullo modo habet esse determinatum. Ergo nec ideam.

2. Sed dicendum, quod quamvis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo. Sed contra. Ex hoc est aliquid determinatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, & ab invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse determinatum.

3. Præterea. Dionysius dicit (cap. v. de divin. Nomin. a med.) quod exemplaria sunt divinæ, & bonæ voluntates, quæ sunt prædeterminativæ, & effectivæ rerum. Sed illud quod nec fuit, nec est, nec erit, numquam fuit prædeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam, vel exemplar in Deo.

4. Præterea. Idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea eius quod numquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum.

Sed contra. Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut dictum est supra in quæstione de scientia Dei (art. 8.) Ergo est in eo idea etiam eorum quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt.

Præterea. Causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rerum. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quæ nec fuerunt, nec erunt, nec sunt.

Respondeo dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde cum Deus de his quæ facere potest, quamvis numquam sint facta, nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit; non tamen eo modo sicut est eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt: quia ad ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda determinatur ex proposito divinæ volunta-

tis,

tis, non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: & sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quod nec fuit, nec est, nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

Ad secundum dicendum, quod aliud est esse in Deo, & aliud in cognitione Dei: malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in divina scientia quod a Deo cognoscitur: & quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in præcedenti quæstione dictum est, ideo in eius scientia res distinctæ sunt, quamvis in ipso sint unum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus numquam voluerit producere huiusmodi res in esse quarum ideas habet; tamen vult se posse eas producere, & se habere scientiam eas producendi: unde & Dionysius non dicit, quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas præ-definiens, & efficiens, sed definitiva, & effectiva.

Ad quartum dicendum, quod ideæ illæ non sunt ordinatæ a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

ARTICULUS VII.

Utrum omnium accidentium sint in Deo ideæ.

I. Part. quæst. xv. *art.* 3.

SEptimo quæritur, utrum accidentia habeant ideam in Deo. Et videtur quod non. Quia idea non est nisi ad cognoscendum, & ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per subiectum, & ex eius principiis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione *quia est*, non autem cognitione *quid est*. Sed contra. *Quod quid est* significat definitio rei, & maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur VII. Metaphys. (comm. xii. usque ad xvi.) & subiectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur, Simum est nasus curvus. Ergo quantum ad cognitionem *quid est* accidens per substantiam cognoscitur.

3. Præterea. Omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant, cum participare sit tantum substantiarum, quæ aliquid recipere possunt: ideo non habent ideam.

4. Præterea. In illis quæ dicuntur per prius & posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris, & figuris, secundum opinionem Platonis, sicut patet in III. Metaphys. (comment. xvii. & xviii.) & in I. Ethic. (cap. vi.) & hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia, & accidente secundum prius & posterius. Ergo accidens non habet ideam.

Sed contra. Omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

Præterea. Omne quod est in aliquo genere, oportet reduci ad primum illius generis, sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideæ sunt principales formæ, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæstionum (quæst. xlvi. ante med.) Ergo cum accidentia sint formæ quædam, videtur quod habeant ideas in Deo.

Respondeo dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I. Metaphys. (com. xxix.) Cuius ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum: unde illud cui inveniebat proximam causam præter ideam, non ponebat habere ideam: & inde est quod ponebat in his quæ dicuntur per prius & posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Hanc etiam opinionem tangit Dionysius in v. cap. de divin. Nomin. imponens eam cuidam Clementi Philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria: & hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, & quod omnes effectus secundi ex eius prædefinitione proveniunt; ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum ideas ponimus, & sic substantiarum, & accidentium, sed diversorum accidentium diversimode. Quædam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quæ secundum esse numquam a suis subiectis separantur, & huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto: unde cum idea,

idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea; sicut ædificator unam formam habet de domo, & omnibus quæ domui accidunt inquantum huiusmodi, per quam domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cuius accidens est quadratura ipsius, & alia huiusmodi. Quædam vero sunt accidentia, quæ non sequuntur inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent; & talia producuntur in esse alia operatione præter operationem qua producitur subiectum; sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem: & talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subiecti, sicut etiam artifex concipit formam picturæ domus præter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt: unde & Philosophus dicit in I. Metaphysic. (com. xxix.) quod quantum ad rationem sciendi accidentia debent habere ideam, sicut & substantiæ; sed quantum ad alia, propter quæ Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causæ generationis, & essendi, ideæ videntur esse substantiarum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.) in Deo idea est non solum primorum effectuum, sed etiam secundorum: unde quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto, & sic consideratur secundum propriam rationem, sic enim assignamus in accidentibus genus, & speciem: & hoc modo subiectum non ponitur in definitione accidentium ut genus, sed ut differentia, ut cum dicitur, Simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto, & sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subiecto: unde sic non assignatur eis nec genus, nec species; & ita verum est quod subiectum ponitur in definitione accidentis ut genus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; & sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

Ad quartum patet responsio ex dictis (in corp. & in præc. sol.)

ARTICULUS VIII.

Utrum singularium sint in Deo ideæ.

I. Part. quæst. xv. art. 3.

Octavo quæritur, utrum singularia habeant ideam in Deo. Et videtur quod non. Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum eius quod est, sed etiam eius quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideæ infinitæ: quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

2. Præterea. Si singularia habent ideam in Deo, aut est idea eadem singularis, & speciei, aut alia, & alia. Non alia, & alia: tunc enim unius rei essent multæ ideæ in Deo, quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una & eadem, cum in idea speciei omnia singularia quæ sunt eiusdem speciei, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum: & sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

3. Præterea. Multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt prædefinita. Cum ergo idea requirat prædefinitionem, ut ex dictis (art. 3.) patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

4. Præterea. Quædam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino & equo. Si ergo talia habeant ideam, videtur quod unicuique eorum respondet duplex idea; & hoc videtur absurdum, cum inconveniens sit ponere multitudinem in causa, & unitatem in effectu.

Sed contra. Ideæ sunt in Deo ad cognoscendum, & operandum. Sed Deus est cognitor, & operator singularium. Ergo in ipso sunt ideæ eorum.

Præterea. Ideæ ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo *de iusto* parum a princ. & in dialogo *de natura*, non remote ante med.) non posuit ideas singularium, sed specierum tantum: cuius duplex fuit ratio. Una, quia secundum ipsum ideæ non erant

erant factivæ materiæ, sed formæ tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singularium collocatur in specie; & ideo idea non respondet singulari, inquantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quæ per se sunt intenta, ut ex dictis (art. præced.) patet. Intentio autem naturæ est principaliter ad speciem conservandam: unde quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturæ est quod generet hominem: & propter hoc etiam Philosophus dicit in XVIII. de animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandæ causæ finales, non autem in accidentibus singularium, sed efficientes, & materiales tantum: & ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturæ non terminatur ad productionem formæ generis, sed solum formæ speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis & quantum ad formam, & quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; & ideo oportet nos singularium ponere ideas.

Ad primum ergo dicendum, quod ideæ non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconveniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit (Lib. II. Metaph. parum ante fin.)

Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, speciei, & generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo, & animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine, vel ratione, sic cum diversa sit consideratio Socratis, ut Socrates est, & ut homo est, & ut est animal, respondebunt ei plures ideæ, vel similitudines.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquid fit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia præcognoscit.

Ad quartum dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter equum & asinum; ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quæ est effecta per commixtionem seminum, inquantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminæ ad terminos propriæ speciei perfectæ, propter materiæ extraneitatem, sed (a) perduxit ad aliquid propinquum suæ speciei: & ideo eadem ratione assignatur idea mulo, & asino.

QUAESTIO IV.

De Verbo,

in octo articulos divisa.

PRimo quæritur, utrum in divinis verbum proprie dicatur.

Secundo. Utrum in divinis essentialiter, vel personaliter Verbum dicatur.

Tertio. Utrum Verbum Spiritui sancto conveniat.

Quarto. Utrum Pater dicat creaturam.

Quinto. Utrum Verbum respectum ad creaturam importet.

Sexto. Utrum in Verbo res verius esse habeant quam in se ipsis.

Septimo. Utrum eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, sit Verbum.

Octavo. Utrum quod factum est, sit vita in Verbo.

ARTICULUS I.

Utrum in divinis verbum proprie dicatur.

I. Part. quæst. XXXIV. art. 2.

QUæstio est de verbo. Et primo quæritur, utrum verbum proprie dicatur in divinis. Et videtur quod non. Est enim duplex verbum, scilicet interius, & exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale, & transiens; similiter nec verbum interius, quod definiens Damascenus II. Lib. (cap. XVIII. non procul a fin.) inquit: *Sermo interius dispositus est motus animæ in excogitando factus, sine aliqua enunciatione.* In Deo autem non potest poni nec motus, nec cogitatio, quæ discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

2. Præterea. Augustinus in III. de Trinit. (Lib. XV. cap. XI.) probat, quod verbum est ipsius mentis, ex eo quod etiam eius os aliquid esse dicitur, ut patet Matth. XV. 18. (b) *Quæ procedunt de ore, hæc*

(a) Al. producit. (b) Vulgata: *Quæ autem procedunt de ore, de corde exeunt, & ea coinquinant hominem.*

hec coinquinant hominem: quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quæ sequuntur: *quæ autem procedunt de ore, de corde exeunt*. Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

3. Præterea. Verbum ostenditur esse medium inter Creatorem & creaturas, ex hoc quod Ioan. 1. 3. dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*: & ex hoc ipso probat Augustinus (tract. 1. in Ioan.) quod Verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari, quod Verbum non est Creator: ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

4. Præterea. Medium æqualiter distat ab extremis. Si igitur Verbum est medium inter Patrem dicentem & creaturam quæ dicitur, oportet quod Verbum per essentiam distinguatur a Patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

5. Præterea. Quidquid non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis, sicut esse hominem, vel ambulare, vel aliquid huiusmodi. Sed ratio verbi non convenit Filio, nisi secundum quod est incarnatus: quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; Filius autem non manifestat Patrem, nisi secundum quod est incarnatus; sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

6. Præterea. Si verbum proprie diceretur in divinis, idem esset Verbum quod fuit ab æterno apud Patrem, & quod est ex tempore incarnatum; sicut dicimus, quod est idem Filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest: quia Verbum incarnatum comparatur verbo vocis, sicut Verbum apud Patrem existens, verbo mentis, ut patet per Augustinum in Lib. de Trinit. (XV. cap. XVII.) non est autem idem verbum cum voce prolatum, & verbum in corde existens. Ergo non videtur quod Verbum quod ab æterno dicitur apud Patrem fuisse, proprie ad essentiam divinam pertineat.

7. Præterea. Quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi, sicut vinum est causa finalis dolii, & ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum, unde circulus habet maxime rationem signi. Sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis; & similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

8. Præterea. Unumquodque nomen illud præcipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen *verbum* imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil aliud est quam verum boans. Ergo hoc est quod præcipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur esse in divinis.

9. Præterea. Verbum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictæ in dicente. Sed Pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed nihil aliud est dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit (in Monol. cap. lx.) Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

10. Præterea. Omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturæ, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit (XV. de Trinit. cap. XI.) Ergo videtur quod metaphorice, & non proprie in divinis dicatur.

11. Præterea Basilius dicit (in Lib. contr. dæmon. cap. XI. quod incipit *Propterea*) quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur, sapientia, quo omnia cognoscuntur, lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in Deo, quia prolatio ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

12. Præterea. Sicut se habet verbum vocis ad Verbum incarnatum, ita verbum mentis ad Verbum æternum, ut per Augustinum patet (XV. de Trinit.) Sed verbum vocis non dicitur de Verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de Verbo æterno nisi metaphorice.

Sed contra. Augustinus dicit in IX. de Trinit. (cap. X. circa fin.) *Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Sed notitia, & amor proprie dicuntur in divinis. Ergo & verbum.

Præterea. Augustinus in XV. de Trinit.

nit. (cap. XI. in princ.) *Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen : nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque & ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est*. Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

Praeterea. Richardus de Sancto Victore Lib. VI. de Trinit. (cap. XII. circa princ.) dicit, quod verbum est manifestativum sensus alicuius sapientis. Sed Filius manifestat verissime sensum Patris. Ergo nomen verbi proprie in Deo dicitur.

Praeterea. Verbum, secundum Augustinum in XV. de Trinit. (cap. X.) nihil est aliud quam cogitatio formata. Sed divina consideratio numquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

Praeterea. Inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo & maxime proprie dicitur unum. Ergo & similiter in Verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed Verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo proprie dicitur verbum.

Praeterea. Secundum Grammaticos, haec pars orationis quae verbum dicitur, ideo sibi nomen commune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi praecipua pars orationis, & quia per verbum manifestantur aliae partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, & est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

Respondeo dicendum, quod nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus, & quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis, inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero res significata per nomen prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo, & creaturis, ut ens, & bonum, & huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, & ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse, & bonum prius inveniantur in Deo. Et ideo quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens, & finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur: unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius; verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus, vel potentia, nisi quatenus & haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum. Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut & ceterorum artificiatorum: & ideo sicut aliorum artificiatorum praexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius praexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, & exemplar ipsius, & ipsum artificium iam productum; ita etiam in loquente triplex verbum invenitur, scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur; & hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, & hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; & verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis, & sicut in artifice praecedit intentio finis, & deinde sequitur excogitatio formae artificiati, & ultimo artificiatum in esse producit; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, & postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo dici non potest nisi metaphorice, prout ipse scilicet creaturae a Deo productae etiam verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde eadem ratione nec verbum quod imaginem habet vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum, ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate, & omni defectu; & huiusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scien-

tia, & scitum, intelligere, & intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in III. Phys. (comment. XXVIII.) sed motus perfecti, qui est operatio, ut dicitur in III. de Anima (comm. XV.) & ideo Damascenus dicit (Lib. I. cap. XVIII. non procul a fin.) verbum interius esse motum mentis, ut cum accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur, idest operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi, quod scilicet actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus, propterhoc Damascenus (Lib. I. orth. Fid. cap. XVIII.) & Anselmus (Monol. cap. XLVI. circa med.) definientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

Ad secundum dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori: minus enim videtur quod in corde os esse dici debeat quam verbum: & ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus, sicut pallidum est medium inter album & nigrum in motu denigrationis, vel dealbationis. Alio modo inter agens & patiens, sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum & artificiatum; & similiter omne illud quo agit; & hoc modo Filius est medium inter Patrem creantem & creaturam factam per Verbum, non autem inter Deum creantem & creaturam, quia ipsum Verbum etiam est Deus creans: unde sicut non est creatura, ita non est Pater. Et tamen etiam propter hoc ratio non sequeretur: dicimus enim, quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam, ut sic sapientia sua dici possit medium inter Deum & creaturam, & tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat, Verbum non esse creaturam, quia est medium, sed quia est universalis creaturae causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum; sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; & ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse increatum.

Ad quartum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum aequidistantiam terminorum, aliquando autem non: sed medium quod est inter agens & patiens, etsi sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque ultimo patienti, & quandoque se habet secundum aequidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente, cuius actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis: sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti, quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem: & hoc modo Verbum dicitur esse medium inter Patrem & creaturam. Unde non oportet quod aequaliter distet a Patre, & creatura.

Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quae est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis; & haec manifestatio aliam praecedit: & ideo etiam verbum interius dicitur verbum per prius. Similiter etiam per Verbum incarnatum Pater omnibus manifestatus est; sed per Verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi: & ideo non convenit sibi nomen Verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

Ad sextum dicendum, quod Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, & aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque ratione cuius unum alteri comparatur, quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est Verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile quia ipsa caro assumpta a Verbo aeterno, non dicitur Verbum; sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum: & ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum aeternum, sicut & verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

Ad septimum dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit; sed quando effe-

effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando: & ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius: quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

Ad octavum dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter; aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat, & hæc est differentia specifica illius rei; & hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, quandoque utimur accidentibus, vel effectibus loco earum, ut VIII. Metaph. (VII. comm. x.) dicitur, & secundum hoc nominamus rem: & sic illud quod loco differentiæ essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut *lapis* imponitur ab effectu, qui est lædere pedem: & hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi a verberatione, vel a boatu dicitur ex parte imponentis, non ex parte rei.

Ad nonum dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem, vel essentiam: constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam, sive per similitudinem intelligatur: & ideo omne intellectum, sive per similitudinem, sive per essentiam intelligatur, potest verbum interius dici.

Ad decimum dicendum, quod de his quæ dicuntur de Deo, & creaturis, quædam sunt quorum res significatæ per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius fuerint creaturis imposita; & talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas, & sapientia, & huiusmodi. Quædam vero sunt quorum res significatæ Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; & huiusmodi dicuntur metaphorice de Deo: sicut dicimus Deum leonem, velambulantem. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei: unde non oportet quod metaphorice dicatur.

Ad undecimum dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei: & ideo quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit (Lib. I. orthod. Fidei cap. XII.) quod hoc nomen *Deus* dicitur ab *Ethin*, quod est ardere: & tamen quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen *Deus*.

Ad duodecimum dicendum, quod Verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis (in corp. art.) patet: & ideo Verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice; sed verbum æternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris: & ideo verbum dicitur utrobique proprie.

ARTICULUS II.

Utrum verbum in divinis essentialiter, vel personaliter dicatur.

I. Part. quæst. XXXIV. *art.* I.

SEcundo quæritur, utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod etiam essentialiter possit dici. Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est (art. præced.) sed essentia divina potest se per se ipsam manifestare. Ergo ei verbum per se competit; & ita verbum essentialiter dicitur.

2. Præterea. Significatum per nomen est ipsa definitio, ut in IV. Metaphys. (comment. XXVIII.) dicitur. Sed Verbum, secundum Augustinum in IX. de Trinit. (cap. x. circa fin.) est notitia cum amore, & secundum Anselmum in Monolog. (cap. VI. in med.) dicere summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

3. Præterea. Quidquid dicitur, est verbum. Sed Pater dicit non solum se ipsum, sed etiam Filium, & Spiritum sanctum, ut dicit Augustinus in Lib. prædicto (cap. XIV. & XVII.) Ergo verbum tribus personis commune est: ergo verbum essentialiter dicitur.

4. Præterea. Quilibet dicens habet hoc verbum quod dicit, ut Augustinus dicit VII. de Trinit. (cap. I.) Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. LVIII.) sicut

Pater est intelligens, & Filius est intelligens, & Spiritus sanctus intelligens; & tamen non sunt tres intelligentes, sed unus intelligens: ita Pater est dicens, & Filius est dicens, & Spiritus sanctus est dicens: & tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

5. Præterea. In intellectu nostro non differt dicere, & intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu nostro. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere: ergo verbum nihil aliud est quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo & verbum.

6. Præterea. Verbum divinum, ut Augustinus dicit (tract. 1. in Ioan.) est potentia operativa Patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo & verbum essentialiter dicitur.

7. Præterea. Sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo & verbum.

8. Præterea. Illud quod potest intelligi in divinis, non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est huiusmodi, quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit se ipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

1. In contrarium est quod dicit Augustinus in VI. de Trinitate, quod solus Filius dicitur Verbum, non autem simul Pater, & Filius Verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

2. Præterea. Ioan. 1. 1. dicitur: *Verbum erat apud Deum*. Sed ly *apud*, cum sit propositio transitiva, importat distinctionem. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicitur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

3. Præterea. Omne illud quod in divinis importat relationem personæ ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est huiusmodi. Ergo &c.

4. Ad hoc etiam est auctoritas Richardi de Sancto Victore, qui ostendit in suo Lib. de Trinitate (VIII. cap. XI. & XII.) solum Filium dici Verbum.

Respondeo dicendum, quod verbum secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quærimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quæstio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quia verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personæ distinguuntur; sed interius considerata, difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quædam quæ originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen *operatio*, quæ proculdubio importat aliquid procedens ab operante, tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum: unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur: quia in Deo non differt essentia, virtus, & operatio: unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen *verbum* processum realem importet, sicut hoc nomen *Filius*, vel rationis tantum, sicut hoc nomen *operatio*: & ita difficile est videre utrum essentialiter, vel personaliter dicatur. Unde ad huius notitiam sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit, & dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero, vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione: & hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem: ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi: unde etiam quando mens intelligit se ipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum, & quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum di-

vi-

vinum processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum, sic hoc nomen *verbum* in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut & hoc nomen *intellectum*. Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem: quia si aliquid eorum quæ sunt de ratione alicuius, auferatur, iam non erit propria acceptio: unde si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen quia nominibus utendum est ut plures utuntur, quia secundum Philosophum usus maxime est æmulandus in significationibus nominum; & quia omnes Sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur; ideo hoc magis dicendum est, quod scilicet personaliter dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio: & quia essentia non realiter progreditur a se ipsa, quamvis manifestet se ipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiæ ad personam, sicut etiam dicitur Pater, vel Filius.

Ad secundum dicendum, quod notitia quæ ponitur in definitione verbi, est intelligenda notitia expressa ab alio, quæ est in nobis notitia actualis. Quamvis autem notitia, vel sapientia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter autem quod Anselmus dicit (in Monol. cap. lx. a med.) quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum & rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: & ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur, ut sic id quod intelligitur, possit dici & res ipsa, & conceptio intellectus; & similiter id quod dicitur, potest dici & res quæ dicitur per verbum, & verbum ipsum, ut etiam in verbo exteriori patet, quia & ipsum nomen dicitur, & res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; & similiter Spiritus sanctus, quia Filius manifestat totam Trinitatem: unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.

Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi: dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, & convenit soli Filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter autem ipsi Anselmo contrariatur Augustinus in VII. de Trinit. (non remote a princ.) ubi dicit, quod non singulus in Trinitate est dicens, sed Pater Verbo suo: unde sicut Verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, & convenit soli Filio; ita & dicere etiam soli Patri convenit. Sed Anselmus accipit *dicere* communiter pro intelligere, & verbum proprie; & potuisset facere e converso, si placuisset ei.

Ad quintum dicendum, quod in nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi huiusmodi conceptionem exprimendo: & ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus, & intellectum, & intelligere; quod in nobis non accidit: & ideo non omne *intelligere* in Deo proprie loquendo dicitur *dicere*.

Ad sextum dicendum, quod sicut Verbum non dicitur notitia Patris, nisi notitia genita ex Patre; ita dicitur etiam virtus operativa Patris, quia est virtus procedens a Patre; virtus autem procedens personaliter dicitur; & similiter potentia operativa procedens a Patre.

Ad septimum dicendum, quod dupliciter potest aliquid procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente; sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctæ, scilicet tres personæ: & ideo processus

qui

qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Hæc autem est differentia inter intellectum & voluntatem, quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum, & malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum, & falsum, ut dicitur in VI. Metaphys. (cap. VIII.) & ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa quod in ea sit per modum operationis; sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatæ: & ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens: unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

Ad octavum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicit se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

Ad hoc vero quod obiicitur de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum secundum quod importat realem originem.

Ad secundum posset dici, quod etsi hæc præpositio *apud* importet distinctionem, hæc tamen distinctio non importatur in nomine verbi: unde ex hoc quod Verbum dicitur esse apud Patrem, non potest concludi, quod Verbum personaliter dicatur, quia etiam dicitur Deus de Deo, & Deus apud Deum.

Ad tertium posset dici, quod relatio illa est rationis tantum.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum verbum Spiritui sancto conveniat.

I. Part. quæst. XXXIV. *art.* 2.

Tertio quæritur, utrum verbum Spiritui sancto conveniat. Et videtur quod sic. Sicut enim dicit Basilius in III. sermone de Spiritu sancto (in Lib. V. contra Eunom. cap. quod incipit *Propterea*) sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium; & propter hoc dicitur quidem Verbum Patris Filius, Verbum autem Filii sanctus Spiritus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

2. Præterea. Heb. 1. 3. dicitur de Filio: *Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius, portansque omnia verbo virtutis*. Ergo Filius habet Verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a Filio nisi Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

3. Præterea. Verbum, ut dicit Augustinus IX. de Trinit. (cap. X. circa med.) est notitia cum amore. Sed sicut notitia appropriatur Filio, ita amor Spiritui sancto. Ergo sicut Verbum convenit Filio, ita & Spiritui sancto.

4. Præterea. Heb. 1. super illud, *Portans omnia verbo virtutis suæ*, dicit Glossa (interlin.) quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium accipitur inter signa voluntatis. Cum ergo Spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod Verbum possit dici.

5. Præterea. Verbum in sui ratione manifestationem importat. Sed sicut Filius manifestat Patrem, ita Spiritus sanctus Filium, ut dicitur Ioan. XVI. quod Spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo Spiritus sanctus debet dici Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XVI. de Trinit. (VII. cap. 11.) quod Filius eo dicitur Verbum quo Filius. Sed Filius dicitur Filius, eo quod genitus; sed Spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est Verbum.

Respondeo dicendum, quod usus horum nominum, scilicet *verbum*, & *imago*, aliter est apud nos, & Sanctos nostros, & aliter apud antiquos Doctores Græcorum. Illi enim usi sunt nomine verbi, & imaginis pro omni eo quod in divinis procedit: unde indifferenter Spiritum sanctum, & Filium, verbum & imaginem appellant; sed nos, & Sancti nostri in usu nominum horum æmulamur consuetudinem canonicæ Scripturæ, quæ aut vix, aut numquam verbum, vel imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad præsentem quæstionem non pertinet; sed de verbo satis rationabilis noster usus apparet. Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non invenitur, nisi in intellectu: si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso

ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu, sed remotum potest etiam esse extra eum: & ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu; quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici nisi metaphorice, inquantum scilicet est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno: Spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis: & ideo Spiritus sanctus non potest dici Verbum nisi metaphorice, secundum quod omne manifestans dicitur verbum: & hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro Spiritu sancto; & sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam (interlin. ibid. ad Heb. 1.) quod accipitur pro imperio Filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

Ad tertium dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam eius, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit: & ideo non potest concludi, quod Spiritus sanctus sit Verbum, sed quod procedit ex Verbo.

Ad quartum dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta: & ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, secundum quod ad intellectum pertinet.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

ARTICULUS IV.

** Utrum Pater dicat omnem creaturam.*

I. Part. quaest. XXXIV. *art.* 3.

Quarto quaeritur, utrum Pater dicat creaturam. Et videtur quod non. Quia cum dicimus, Pater dicit se, non significatur ibi nisi dicens, & dictum, & ex utraque parte significatur Pater tantum. Cum ergo Pater non producat ex se Verbum, nisi secundum quod dicit se, videtur quod Verbo, quod ex Patre procedit, non dicatur creatura.

2. Praeterea. Verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed Verbum non potest dici similitudo creaturae, ut Anselmus probat in Monol. (cap. XXXII.) quia vel Verbum perfecte conveniret cum creaturis, & sic esset mutabile sicut & creaturae, & periret in eo summa immutabilitas; vel non summe conveniret, & sic non esset in eo summa veritas, quia similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cuius est similitudo. Ergo Filius non est Verbum quo creatura dicitur.

3. Praeterea. Verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo, sicut verbum artificiatorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatis. Ergo & Verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, & non personaliter. Ergo verbum quo creaturae dicuntur, non est Verbum quod personaliter dicitur.

4. Praeterea. Verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris, vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei, sicut accidit in intellectu practico; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum quod sit creaturae imago. Ergo oportet quod verbum creaturae in Deo sit creaturae exemplar. Sed exemplar creaturae in Deo est idea. Ergo verbum creaturae in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo Verbum personaliter dictum in divinis, quo Pater dicit se ipsum, non est Verbum quo dicuntur creaturae.

5. Praeterea. Magis distant creaturae a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideae in Deo. Ergo non est idem Verbum, quo Pater se, & creaturam dicit.

6. Praeterea. Secundum Augustinum (VI. de Trinit. cap. 11. ante med.) eo dicitur Verbum quo imago. Sed Filius non est imago creaturae. Ergo Filius non est Verbum creaturae.

7. Praeterea. Omne verbum procedit ab eo cuius est verbum. Sed Filius non procedit a creatura. Ergo non est Verbum quo creatura dicatur.

Sed contra. Anselmus dicit (in Monol.

nol. cap. xxxii.) quod Pater dicendo se dicit omnem creaturam. Sed Verbum quo se dicit, est Filius. Ergo Verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea. Augustinus (Lib. II. super Genes. ad liter. cap. vii.) sic exponit dictum, *Dixit, & factum est*; idest, Verbum genuit, in quo erat ut fieret.) Ergo Verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Præterea. Eadem est conversio artificis ad artem, & ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars æterna, a qua creaturæ producuntur sicut artificiata quædam. Ergo Pater eadem conversione convertitur ad se, & ad omnes creaturas; & ita dicendo se, dicit omnes creaturas.

Præterea. Omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere sicut ad causam. Sed creaturæ dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo se ipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

Respondeo dicendum, quod Filius procedit a Patre & per modum naturæ, inquantum procedit ut Filius, & per modum intellectus, inquantum procedit ut Verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad idem. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus, & naturæ procedat ex aliquo, quia intelligere, & esse non sunt idem apud nos, sicut apud Deum: uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis, & in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a Patre homine per viam naturæ procedit, non habet in se totam substantiam Patris, sed partem substantiæ eius recipit. Filius autem Dei, inquantum per viam naturæ procedit a Patre, totam in se Patris naturam recipit, ut sint naturæ unius omnino Pater, & Filius. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione, sed aliquid eius. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. Sed in Deo, ad hoc quod Verbum eius perfectum sit, oportet quod Verbum eius exprimat quidquid continetur in eo ex quo oritur, & præcipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius Verbum exprimatur, & hoc modo quo in scientia continetur, ut sit verum Verbum suo principio correspondens per scientiam, & Verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, & consequenter omnia alia quæ cognoscit Pater cognoscendo se ipsum: & sic Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi (in Monol. cap. xxxii.) qui dicit, quod dicendo se, dicit omnem creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Pater dicit se, in hac dictione includitur etiam omnis creatura, inquantum scilicet Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturæ totius.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut & Dionysius ix. cap. de divin. Nomin. ubi dicit, quod *in æque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem*, ut scilicet unum dicatur alteri simile, & e converso; sed in his quæ se habent per modum causæ, & causati, non invenitur proprie loquendo reciprocatio similitudinis: dicimus enim, quod imago Herculis similatur Herculi, sed non e converso. Unde quia Verbum divinum non est factum ad imitationem creaturæ, ut verbum nostrum, sed potius e converso; ideo Anselmus (loc. cit.) vult quod Verbum non sit similitudo creaturæ, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod Verbum est similitudo creaturæ, non quasi imago eius, sed quasi exemplar; sicut etiam Augustinus (Lib. lxxxiii. Quæst. quæst. xv.) dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in Verbo non sit summa veritas, quia est immutabile creaturis existentibus mutabilibus: quia non exigitur ad veritatem Verbi similitudo ad rem quæ per Verbum dicitur, secundum conformitatem naturæ, sed secundum repræsentationem, ut in quæstione de scientia Dei (art. 13.) dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur Verbum proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens, quæ est dispositio genita,

ta, & dicitur personaliter; sicut & sapientia genita, quamvis dispositio simpliciter sumpta essentialiter dicatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute, sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam: & ideo idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum ad personam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius: & ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura; non autem idea qua exprimitur creatura una, exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam & verbum: quia idea directe respicit creaturam, & ideo plurium creaturarum sunt plures ideae; sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, & ex consequenti creatura: & quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum verbum.

Ad sextum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod Filius eo dicitur Verbum quo imago, intelligit quantum ad proprietatem personalem Filii, quae est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur Filius, sive Verbum, sive imago; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium praedictorum: Verbum enim non solum importat rationem originis, & imitationis, sed etiam manifestationis; & hoc modo est aliquo modo creaturae, inquantum scilicet per Verbum creatura manifestatur.

Ad septimum dicendum, quod verbum est alicuius multipliciter: uno modo ut dicentis, & sic procedit ab eo cuius est verbum; alio modo ut manifestati per verbum, & sic non oportet quod procedat ab eo cuius est, nisi quando scientia ex qua procedit, est causata a rebus; quod in Deo non accidit: & ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum Verbum relationem ad creaturam importet.

1. Part. quaest. XXXIV. *art.* 3.

Quinto quaeritur, utrum hoc nomen *Verbum* importet respectum ad creaturam. Et videtur quod non. Omne enim nomen quod importat relationem ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut Creator, & Dominus. Sed Verbum de Deo ab aeterno dicitur. Ergo non importat relationem ad creaturam.

2. Praeterea. Omne relativum vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed Verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura; nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam referatur, quod non invenitur: maxime enim inveniretur referri per genitivum casum, ut diceretur, Verbum est creaturae, quod Anselmus in Monol. (cap. XXXII. & XXXIII.) negat. Ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

3. Praeterea. Omne nomen importans respectum ad creaturam non potest intelligi non intellecto quod creatura sit actu, vel potentia: quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat reliquum. Sed non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, adhuc Verbum intelligitur in Deo, secundum quod Pater dicit se ipsum. Ergo Verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

4. Praeterea. Respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causae ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii cap. II. (VII.) de divin. Nomin. omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati; Verbum autem non est huiusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

5. Praeterea. Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, bonitatem, & potentiam. Sed omnia illa non dicuntur de Verbo nisi per appropriationem. Cum ergo Verbum non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod Verbum non importet respectum ad creaturam.

6. Praeterea. Homo quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo quamvis per Verbum omnia disponantur, non tamen nomen Verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

7. Praeterea. Verbum relative dicitur, sicut & Filius. Sed tota relatio Filii terminatur ad Patrem, non est enim Filius nisi Patris. Ergo similiter tota relatio Verbi: ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

8. Praeterea. Secundum Philosophum V. Me-

Metaphysic. omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse, cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed Verbum relative dicitur ad Patrem. Non ergo ad creaturam.

9. Praeterea. Si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, aequivoce eis conveniet, sicut *canis* latrabili, & marino. Sed superpositio, & suppositio sunt diversae species relationis. Si ergo unum nomen importat utramque relationem, oportebit nomen illud esse aequivocum. Sed relatio Verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem Verbi ad Patrem est quasi suppositionis, non propter inaequalitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo Verbum quod importat relationem ad Patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi aequivoce sumatur.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quaest. sic dicens: *In principio erat Verbum, quod graece logos dicitur, latine rationem, & verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia*. Ex quo patet propositum.

2. Praeterea. Super illud Psalmistae Ps. lxi. *Semel locutus est Deus*, dicit Glossa (interl. ex Augustino) „ Semel, idest Verbum „ aeternaliter genuit, ex quo omnia dis- „ posuit". Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo Verbum relative dicitur ad creaturas.

3. Praeterea. Omne verbum importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se dicit omnem creaturam. Ergo Verbum importat respectum non solum ad Patrem, sed ad creaturam.

4. Praeterea. Filius ex hoc quod est Filius, perfecte repraesentat Patrem, secundum illud quod est ei intrinsecum. Sed verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius. Ergo Verbum importat respectum ad creaturam.

5. Praeterea. Sicut dicit Dionysius vii. cap. de divin. Nomin. *Deus laudatur ut ratio, vel verbum, quia est sapientia, & rationis largitor*: & sic patet quod Verbum de Deo dictum importat rationem causae. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo Verbum importat respectum ad creaturas.

6. Praeterea. Intellectus practicus refertur ad ea quae operata sunt per ipsum. Sed Verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo Verbum dicit respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet (a) ab altero, sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio, sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum, prout scilicet non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientia, quae dependet a scibili, & non e converso. Unde cum creaturae omnes a Deo dependeant, sed non e converso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositae secundum rationem tantum: & quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur quae important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illae tantummodo quibus personae ad invicem distinguuntur. In relativis autem nominibus invenimus quod quaedam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen *similitudo*; quaedam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus, sicut hoc nomen *scientia* imponitur ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, & quae ab aeterno, & quae ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen *Pater*, quod ab aeterno de Deo dicitur, & similiter hoc nomen *Dominus*, quod dicitur de Deo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen *Creator*, quod de Deo dicitur ex tempore, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam: similiter etiam hoc nomen *Verbum* imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto, est enim idem Verbum quod sapientia genita, ut dicit Augustinus (Lib. VII. de Trinit. cap. 11.) Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur: quia sicut Pater personaliter dicitur, ita & Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem quod aliqua res absoluta ad plura pos-

(a) *Al.* ad alterum.

possit habere respectum; & inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur inquantum est scientia relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam, vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen *Verbum* habet respectum & ad dicentem, & ad id quod per verbum dicitur: ad quod potest dici dupliciter. Uno modo secundum convertentiam nominis, & sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, & ex consequenti dicit creaturas; ideo principaliter, & quasi per se Verbum refertur ad Patrem, sed ex consequenti, & quasi per accidens refertur ad creaturam: accidit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa tenet in illis quæ important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quæ important respectum habitualem: & dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; & tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animæ, quia voluntas, & intellectus potest esse etiam de eo quod non est in actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; & ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi relatio ad creaturam sit in Deo realiter; sed secundum dici dicitur: nec removetur quin dicatur in aliquo casu, possum enim dicere quod est Verbum creaturæ, idest de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat: & præterea si non refertur secundum aliquem casum, sufficit quocumque modo referatur, utputa si refertur per præpositionem adiunctam casuali, ut dicatur, quod Verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quæ per se important respectum ad creaturam; hoc autem nomen non est huiusmodi, ut ex dictis (in corp. art.) patet: & ideo ratio illa non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen *Verbum* dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

Et per hoc patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod Verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus creandis: & ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

Ad septimum dicendum, quod Filius importat relationem tantum alicuius ad principium a quo oritur; sed Verbum importat relationem & ad principium a quo dicitur, & ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum Verbum manifestatur: quod quidem principaliter est Pater, sed ex consequenti est creatura, quæ nullo modo potest esse divinæ personæ principium: & ideo Filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut Verbum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quæ imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

Et similiter est dicendum ad nonum.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, concludunt, quod aliquo modo ad creaturam referatur Verbum, non autem quod hanc relationem per se importet, & quasi principaliter: & in hoc sensu concedendæ sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum res verius in Verbo quam in seipsis sint.

I. Part. quæst. XVIII. *art.* 4.

SExto quæritur, utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis. Et videtur quod non sint verius in Verbo. Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam quam ubi est per suam similitudinem. In se autem res sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

2. Sed diceretur, quod pro tanto sunt verius in Verbo, quia ibi habent nobilius esse. Contra. Res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in se ipsa, ut etiam dicit Augustinus in Lib. de Trinit. (VI. cap. VIII.) & tamen verius est in se ipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in Verbo.

 3. Præ-

3. Præterea. Verius eſt id quod eſt in actu, quam id quod eſt in potentia. Sed res in ſe ipſa eſt in actu, in Verbo autem tantum in potentia, ſicut artificiatum in artifice. Ergo verius eſt res in ſe quam in Verbo.

4. Præterea. Ultima rei perfectio eſt ſua operatio. Sed res in ſe ipſis exiſtentes habent proprias operationes, quas non habent ut ſunt in Verbo. Ergo verius ſunt in ſe ipſis quam in Verbo.

5. Præterea. Illa ſunt ſolum comparabilia quæ ſunt unius rationis. Sed eſſe rei in ſe ipſa, non eſt unius rationis cum eſſe quod habet in Verbo. Ergo ad minus non poteſt dici, quod verius ſit in Verbo quam in ſe ipſa.

1. Sed contra. Creatura in Creatore eſt creatrix eſſentia, ut Anſelmus dicit (in Monolog. cap. xxxv.) Sed eſſe increatum eſt verius quam creatum. Ergo res verius habet eſſe in Verbo quam in ſe ipſa.

2. Præterea. Sicut poſuit Plato ideas rerum eſſe extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed ſecundum Platonem (in dialogo x. de republ.) verius erat homo ſeparatus, homo, quam homo materialis: unde hominem ſeparatum per ſe hominem nominabat. Ergo & ſecundum poſitionem fidei verius ſunt res in Verbo quam ſint in ſe ipſis.

3. Præterea. Illud quod eſt veriſſimum in unoquoque genere, eſt menſura totius generis. Sed ſimilitudines rerum in Verbo exiſtentes ſunt menſuræ veritatis in rebus omnibus, quia ſecundum hoc res aliqua dicitur vera ſecundum quod imitatur exemplar ſuum, quod eſt in Verbo. Ergo res verius ſunt in Verbo quam in ſe ipſis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius 11. cap. de divin. Nomin. cauſata deficiunt ab imitatione ſuarum cauſarum, quæ eis ſupercollocantur; & propter iſtam diſtantiam cauſæ a cauſato aliquid vere prædicatur de cauſato quod non prædicatur de cauſa; ſicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quamvis ſint nobis cauſæ delectandi: quod quidem non contingit, niſi quia modus cauſarum eſt ſublimior quam ea quæ de effectibus prædicantur: & hoc invenimus in omnibus cauſis æquivoce agentibus, ſicut Sol non poteſt dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant, quod eſt propter ipſius Solis eminentiam ad ea quæ calida dicuntur. Cum ergo quæritur utrum res verius ſint in ſe ipſis quam in Verbo, diſtinguendum eſt: quia *ly verius* poteſt deſignare vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si deſignet veritatem rei, ſic proculdubio maior eſt veritas rerum in Verbo quam in ſe ipſis. Si autem deſignetur veritas prædicationis, ſic eſt e converſo: verius enim prædicatur homo de re prout eſt in propria natura, quam de ea ſecundum quod eſt in Verbo. Nec hoc eſt propter defectum Verbi, ſed propter ſupereminentiam ipſius, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi intelligatur de veritate prædicationis, ſimpliciter verum eſt quod verius eſt aliquid ubi eſt per eſſentiam quam ubi eſt per ſimilitudinem; ſed ſi intelligatur de veritate rei, tunc verius eſt ubi eſt per ſimilitudinem, quæ eſt cauſa rei, minus autem vere ubi eſt per ſimilitudinem cauſatam a re.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo rei quæ eſt in anima noſtra, non eſt cauſa rei, ſicut ſimilitudo rerum in Verbo; & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod potentia activa perfectior eſt quam actus, qui eſt eius effectus; & hoc modo creaturæ dicuntur eſſe in potentia in Verbo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis creaturæ in Verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum ſunt effectivæ rerum, & operationum ipſarum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non ſint unius rationis, eſſe creaturarum in Verbo, & in ſe ipſis ſecundum univocationem; ſunt tamen aliquo modo unius rationis, ſcilicet ſecundum analogiam.

Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem prædicationis.

Ad ſecundum dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod poſuit formas naturales ſecundum propriam rationem, eſſe præter materiam, ac ſi materia accidentaliter ſe haberet ad ſpecies naturales: & ſecundum hoc ſpecies naturales vere prædicari poſſent de his quæ ſunt ſine materia. Nos autem hoc non ponimus; & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, ſicut ad primum.

AR-

ARTICULUS VII.

Utrum eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, verbum sit.

1. Part. quæst. XXXIV. *art.* 3. *ad* 3.

SEptimo quæritur, utrum verbum sit eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et videtur quod sic. Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de eis quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut in quæstione de scientia Dei (art. 8.) dictum est. Ergo verbum de his esse potest.

2. Præterea. Secundum Augustinum Lib. VI. de Trinit. (cap. x.) Filius est ars Patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Quæst. ratio, etsi per illam nihil fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quæ nec erunt, nec facta sunt.

3. Præterea. Verbum non esset perfectum, nisi contineret in se omnia quæ sunt in scientia dicentis. Sed in scientia Patris dicentis sunt ea quæ numquam erunt, nec facta sunt. Ergo & ista erunt in Verbo.

Sed contra est quod Anselmus dicit in Monol. (cap. 3. ante med.) *Eius quod nec est, nec erit, nec fuit, nullum verbum esse potest.*

Præterea. Hoc ad virtutem dicentis pertinet ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo Verbum eius non est de aliquo quod non aliquando fiat.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse dupliciter in Verbo. Uno modo sicut id quod Verbum cognoscit, vel quod in Verbo cognosci potest; & sic in Verbo est etiam illud quod nec est, nec fuit, nec futurum est: quia hoc cognoscit Verbum, sicut & Pater, & in Verbo etiam cognosci potest, sicut & in Patre. Alio modo dicitur esse aliquid in Verbo sicut id quod per Verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem: quia verbo instigamus alios ad agendum, & ordinamus aliquos ad exequendum id quod in mente concipimus: unde etiam dicere Dei dispositio ipsius est, ut patet per Glossam (ex Aug.) super illud Psalm. lxi. *Semel locutus est Deus &c.* Unde sicut Deus non disponit nisi quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt; ita nec dicit: unde Verbum est horum tantum, sicut ipsorum dictorum; scientia autem, & ars, & idea vel ratio non important ordinem ad aliquam executionem: & ideo non est simile de eis, & de Verbo.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo.

1. Part. quæst. XVIII. *art.* 4.

OCtavo quæritur, utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo. Et videtur quod non. Quia secundum hoc Verbum est causa rerum quod res sunt in ipso. Si ergo res in Verbo sunt vita, Verbum causat res per modum vitæ. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitæ, sequetur quod omnia sint viva: quod falsum est: ergo & primum.

2. Præterea. Res sunt in Verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita: non enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiatorum, quæ vita carent. Ergo nec creaturæ in Verbo sunt vita.

3. Præterea. Efficientia vitæ magis appropriatur in Scriptura Spiritui sancto quam Verbo, ut patet Ioan. vi. 64. *Spiritus est qui vivificat*: & in pluribus aliis locis. Sed Verbum non dicitur de Spiritu sancto, sed de Filio tantum, ut ex dictis (art. 3. huius quæst.) patet. Ergo nec convenienter dicitur, quod res in Verbo sunt vita.

4. Præterea. Lux intellectualis est principium vitæ. Sed res in Verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sunt vita.

1. Sed contra est quod dicitur Ioan. 1. 3. *Quod factum est in ipso vita erat.*

2. Præterea. Secundum Philosophum in VIII. Physic. (in princ.) motus cæli dicitur vita quædam omnibus natura existentibus. Sed magis influit Verbum in creaturis quam motus cæli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in Verbo, debent dici vita.

Respondeo dicendum, quod res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparationem ad Verbum; alio modo per comparationem ad res in propria natura

tura existentes : & utroque modo similitudo creaturæ in Verbo est vita . Illud enim proprie vivere dicimus quod in se ipso habet motus , vel operationes quascumque : ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere , quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum ; & hinc processit nomen vitæ ad omnia quæ in se ipsis habent operationis propriæ principium : unde & ex hoc quod aliqua intelligunt , vel sentiunt , vel volunt , vivere dicuntur, non solum ex hoc quod secundum locum moventur , vel secundum augmentum . Illud ergo esse quod habet res prout est movens se ipsam ad operationem aliquam , dicitur proprie vita rei , quia vivere viventis est esse, ut in II. de Anima (com. XXXVII.) dicitur . In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus , est esse nostrum : unde intelligere nostrum non est vita nostra proprie loquendo , nisi secundum quod *vivere* accipitur pro opere , quod est signum vitæ ; & similiter nec similitudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere Verbi est suum esse, & similiter ipsius similitudo : unde similitudo creaturæ in Verbo , est vita eius . Similiter etiam similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura , per modum illum quo dicitur , quod anima est quodammodo omnia : unde ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo est productiva & motiva creaturæ in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura se ipsam moveat, & ad esse perducat, inquantum scilicet producitur in esse , & movetur a sua similitudine in Verbo existente . Et ita similitudo creaturæ in Verbo est quodammodo creaturæ vita.

Ad primum ergo dicendum , quod hoc quod creatura in Verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturæ, sed ad modum quo est in Verbo : unde cum non sit eodem modo in se ipsa , non sequitur quod in se ipsa vivat , quamvis in Verbo sit vita ; sicut non est in se ipsa immaterialis , quamvis sit in Verbo immaterialis . Sed bonitas , entitas , & huiusmodi pertinent ad propriam rationem creaturæ : & ideo sicut secundum quod sunt in Verbo, sunt bona , ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

Ad secundum dicendum , quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita , quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa eius operatio , sicut in Deo accidit : & tamen Augustinus dicit (tract. I. in Ioan.) quod arca in mente artificis vivit ; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile , quod ad genus vitæ pertinet.

Ad tertium dicendum , quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum , prout ipse est in omnibus rebus movens eas , ut sic quodammodo omnes res a principio intrinseco motæ videantur ; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis (in corp. art.) patet .

Ad quartum dicendum , quod similitudines rerum in Verbo sicut sunt rebus causa existendi , ita sunt rebus causa cognoscendi , inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus , ut sic res cognoscere possint ; & ideo sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi , ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

Q U AE S T I O V.

De providentia ,

in octo articulos divisa .

PRimo quæritur , ad quodnam attributorum divina providentia reducatur .

Secundo . Utrum mundus providentia regatur.

Tertio . Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.

Quarto . Utrum motus , & actiones horum inferiorum divinæ providentiæ subdantur.

Quinto . Utrum actus humani divina providentia regantur.

Sexto. Utrum bruta animalia, & eorum actus divinæ subdantur providentiæ .

Septimo. Utrum peccatores divina providentia regantur.

Octavo. Utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

A R-

ARTICULUS I.

Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur.

I. Part. quaest. XXII. *art.* I.

QUæstio est de providentia. Et primo quæritur, ad quod attributorum providentia reducitur. Et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in IV. de Consol. (prosa VI. ante med.) *illud certo manifestum est immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam*. Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur, quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. Sed contra. In nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo & providentia.

3. Præterea. Boetius dicit in Lib. prædicto (ibid.) *Modus* (*a*) *rerum gerendarum, cum in ipsa divina intelligentia puritate conspicitur, providentia nominatur*. Sed puritas intelligentiæ ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognoscitivam speculationem pertinet.

4. Præterea. Boetius dicit in V. de Consol. (prosa VI. parum ante med.) quod providentia dicitur cognitio, *quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*. Sed prospicere cognitionis est, & præcipue speculativæ. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Præterea. Sicut dicit Boetius in IV. de Consol. (prosa VI. parum ante med.) ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus, quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam, & practicam. Ergo & providentia.

6. Præterea. Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæst. (quæst. XXVII. in fin.) *quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione*. Sed gubernare, & moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia. Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo & ipsa providentia.

7. Præterea. Lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis: unde dicimus, quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, & essentia essendi, & vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; & sic idem quod prius.

8. Præterea. Boetius dicit in IV. de Consol. (prosa VI. parum a princ.) quod *providentia ipsa est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta*. Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Quæst. (quæst. XLVI.) Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo & providentia.

9. Præterea. Scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum iam productas res. Sed producere res non est providentiæ, quia providentia præsupponit res productas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

1. Sed contra. Videtur quod pertineat ad voluntatem: quia dicit Damascenus II. Lib. (cap. XXIX. circa princ.) *Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia, quæ sunt, convenientem deductionem suscipiunt*.

2. Præterea. Illos qui sciunt facere, & tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Præterea. Sicut Boetius dicit in IV. de Consol. (prosa VI.) Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo & providentia, cuius est gubernare.

4. Præterea. Disponere non est scientiæ, sed voluntatis. Sed secundum Boetium in IV. de Consol. (ubi sup.) providentia est ratio per quam cuncta Deus disponit. Ergo ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

5. Præterea. Provisum, inquantum provisum, non est sapiens, vel scitum, sed est bonum. Ergo nec providens, inquantum providens, est sapiens, sed bonus; & ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

6. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam. Quia Boetius dicit in V. Lib. de Consol. (III. prosa II. declinando ad finem illius) *Providentia dedit rebus a se*

(a) Al. *Motus*. Sic autem Boetius: *Hæc in sua simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit: qui modus cum in ipsa divina intelligentia &c.*

cet ipsa species eius absolute, & ordo eius ad finem; & utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei, secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus, *fatum* vocatur, secundum Boetium (Lib. IV. de consol. prosa VI.) Unde sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; & tamen quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet, eo quod importat ordinem ad finem, & ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis, & eorum quæ sunt ad finem: unde non præsupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

Ad tertium dicendum, quod puritas intelligentiæ non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem & varietatem a providentia.

Ad quartum dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiæ rationem, sed rationem nominis assignat: unde quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et præterea secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat, & causat; & sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

Ad quintum dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum, & quietis ad mobile: sicut enim intellectus simplex est, & sine discursu; ratio autem discurrendo circa diversa vagatur: ita etiam providentia simplex, & immobilis est; fatum autem multiplex, & variabile: unde non sequitur ratio.

Ad sextum dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens: lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando, & eligendo; quod est prudentiæ, sive providentiæ: unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium: unde & convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ; sicut & omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

Ad septimum dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, & a primo ente omnia entia, & a primo bono omnia bona; & hæc ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad obiectum attributi, prout dicimus, quod potentia est causa possibilium, & scientia scitorum, & voluntas volitorum; & secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causæ: non enim quæ per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita: & per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur: unde quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex æterna.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa in summo Principe constituta non dicitur providentia, nisi adiuncto ordine ad finem, ad quem præsupponitur voluntas finis: unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi, secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii: unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem; & sic providentia differt ab arte divina, & dispositione: quia ars divina dicitur respectu productionis rerum, sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, & quo-

dammodo causa eius; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa; & propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem ad invicem; non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

Ad primum vero quod de voluntate obiicitur, dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit, & præsupponit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. XII. & XIII.) nullus potest esse prudens, nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia: & propter hoc etiam nullus dicitur providus, nisi habeat rectam voluntatem, non quia providentia sit in voluntate.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia, sed quia est providentiæ principium, cum habeat rationem finis, & etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum, sicut moralis virtus ad nos.

Ad quartum dicendum, quod disponere quamvis voluntatem præsupponat, non tamen est actus voluntatis: quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapientis est, ut Philosophus dicit (II. Metaph. cap. II.) & ideo dispositio, & providentia realiter ad cognitionem pertinent.

Ad quintum dicendum, quod providentia comparatur ad provisum, sicut scientia ad scitum, & non sicut scientia ad scientem: unde non oportet quod provisum, inquantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS. II.

Utrum mundus providentia regatur.

I. Part. quæst. XXII. art. 2.

SEcundo quæritur, utrum mundus providentia regatur. Et videtur quod non. Nullum enim agens ex necessitate naturæ, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturæ: quia, ut dicit Dionysius cap. IV. de divin. Nomin. *divina bonitas se creaturis communicat, sicut noster Sol non præeligens, neque præcognoscens radios suos in corpora diffundit.* Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Præterea. Principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, & per consequens etiam providentia, quæ voluntatem præsupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum genus. Ergo præcedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicendum, quod principium uniforme præcedit multiforme in eodem, non in diversis. Sed contra. Quanto aliquod principium maiorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto est magis uniforme, tanto maiorem habet virtutem in causando: quia, ut dicitur in Lib. de causis (propos. XVII.) omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Igitur sive in eodem, sive in diversis accipiatur uniforme principium, præcedit multiforme.

4. Præterea. Secundum Boetium in sua Arithmetica (Lib. I. cap. XXXI. & Lib. II. cap. I.) omnis inæqualitas ad æqualitatem reducitur, & multitudo ad unitatem. Ergo & omnis actio voluntatis, quæ multiplicitatem habet, ad actionem naturæ, quæ simplex est, & æqualis, reduci debet; & ita oportet quod primum agens per essentiam suam & naturam agat, & non per providentiam: & sic idem quod prius.

5. Præterea. Illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc regimen alicui adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatæ ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicendum, quod ad hoc providentiæ gubernatione indigent, ut conserventur in esse. Sed contra. Illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriore conservante. Sed quædam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem, neque ad generationem; sicut patet in corporibus cælestibus, & substantiis spiritualibus, quæ sunt principales partes mundi. Ergo huiusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Præterea. Principia quædam sunt in rerum

rerum natura quæ neque etiam Deus potest mutare, ficut hoc principium quod non eſt de eodem affirmare, & negare. Ergo ad minus huiuſmodi providentia gubernante, & providente non indigent.

8. Præterea. Ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (cap. XXIX. non procul a princ.) non conveniens eſt eſſe alium rerum factorem, & proviſorem alium. Sed corporalia non ſunt facta a Deo, cum Deus ſit ſpiritus: non enim videtur quod poſſit ſpiritus producere aliquod corpus, ſicut nec corpus poteſt aliquem ſpiritum producere. Ergo huiuſmodi corporalia divina providentia non reguntur.

9. Præterea. Gubernatio rerum ipſam rerum diſtinctionem concernit. Sed rerum diſtinctio non videtur eſſe a Deo, quia ipſe ſe habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in Lib. de cauſis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Præterea. Quæ ſunt in ſe ipſis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales ſunt huiuſmodi, quia, ut dicitur II. de Anima (comment. XLI.) *omnium natura exiſtentium terminus eſt, & ratio magnitudinis, & augmenti*. Ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

11. Præterea Si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perſcrutari. Sed, ſicut dicit Damaſcenus in II. Lib. (IV. cap. XXIX. non remote a princ.) *oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperſcrutate acceptare quæ providentia ſunt*. Ergo mundus providentia non regitur.

Sed contra eſt quod Boetius dicit (In III. de conſolat. metro IX.)

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Præterea. Quæcumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in ſuis motibus. Ergo providentia reguntur.

Præterea. Ea quæ ſunt diverſa, non conſervantur in aliqua coniunctione niſi per aliquam providentiam gubernantem: unde & quidam Philoſophi coacti ſunt ponere animam eſſe harmoniam propter conſervationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria, & diverſa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

Præterea. Sicut dicit Boetius in IV. de conſolat. (proſ. VI. non procul a princ.) *fatum* (a) *ſingula in motum dirigit certis locis, formis, aut temporibus diſtributa; & ipſa temporalis ordinis explicatio in divina mentis adunata proſpectu providentia eſt*. Cum ergo videamus res eſſe diſtinctas ſecundum formas, & tempora, vel loca, neceſſe eſt ponere fatum, & ſic etiam providentiam.

Præterea. Omne illud quod per ſe non poteſt conſervari in eſſe, indiget aliquo gubernante, quo conſervetur. Sed res creatæ per ſe in eſſe conſervari non poſſunt, quia quæ ex nihilo facta ſunt, per ſe in nihilum tendunt, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. XXVII. circa principium illius.) Ergo oportet eſſe providentiam gubernantem res.

Reſpondeo dicendum, quod providentia reſpicit ordinem ad finem; & ideo quicumque cauſam finalem negant, oportet quod negent per conſequens providentiam, ut Commentator dicit in II. Phyſ. (Lib. II. Metaph. comment. LXXV.) Negantium autem cauſam finalem antiquitus duplex fuit poſitio.

Quidam enim antiquiſſimi Philoſophi tantum poſuerunt cauſam materialem: unde cum non ponerent cauſam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non eſt cauſa niſi inquantum movet agentem. Alii autem poſteriores ponebant cauſam agentem, nihil dicentes de cauſa finali. Et ſecundum utroſque omnia procedebant de neceſſitate cauſarum præcedentium, vel materiæ, vel agentis. Sed hæc poſitio hoc modo a Philoſophis improbatur. Cauſæ enim materialis, & agens, inquantum huiuſmodi, ſunt effectui cauſa eſſendi; non autem ſufficiunt ad cauſandum bonitatem in effectu, ſecundum quam ſit conveniens & in ſe ipſo, ut permanere poſſit, & in aliis, ut opituletur: verbi gratia, calor de ſui ratione, quantum de ſe eſt, habet diſſolvere; diſſolutio autem non eſt conveniens, & bona niſi ſecundum aliquem certum terminum, & modum: unde ſi non poneremus aliam cauſam præter calorem, & huiuſmodi agentia in natura, non poſſemus aſſignare cauſam quare res convenienter fiant & bene. Omne autem quod non habet cauſam determinatam, caſu accidit. Unde oporteret ſecundum poſitionem prædictam ut omnes convenientiæ, & utilitates, quæ inveniuntur in rebus, eſſent caſuales; quod etiam Empedocle poſuit, dicens, caſu veniſſe

(a) Boetius: *Fatum vero ſingula digerit in motum, locis, formis, ac temporibus diſtributa; ut hæc temporalis ordinis explicatio, in divinæ mentis adunata conſpectu, providentia ſit.*

ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, & quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quæ casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias, & utilitates accidere in operibus naturæ aut semper, aut in maiori parte: unde non potest esse ut casu accidant; & ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret, vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei præstituatur finis, & dirigatur in ipsum: unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod præexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum modum, ut tendat ad determinatum finem: unde sicut percussio quæ fit per sagittam, non tantum dicitur opus sagittæ, sed proiicientis; ita etiam omne opus naturæ dicitur a Philosophis opus intelligentiæ.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui prædictum ordinem naturæ indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat, providentiæ œconomicæ, qua quis gubernat familiam, vel politicæ, qua quis gubernat civitatem, aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem: non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius, eum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut Sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione: non autem quantum ad hoc quod sine cognitione, & electione operetur.

Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii, inquantum scilicet est compositum; & sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit; & sic multiforme est prius quam uniforme: quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura: & secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum, & ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas; sed essentia eius non est causa rerum, nisi secundum quod est scita, & per consequens secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis: unde res ab essentia divina per ordinem scientiæ, & voluntatis procedunt, & ita per providentiam.

Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex se ipsa, sed ex alio: & ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod generatio, & corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio, & corruptio sunt ex ente contrario, & in ens contrarium; & hoc modo potentia ad generationem & corruptionem inest alicui secundum quod eius natura in potentia est ad contrarias formas: & hoc modo corpora cælestia, & substantiæ spirituales neque ad generationem, neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, & pro quolibet transitu in non esse; & sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, & ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam productionem; & similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse: & secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem, cuncta enim quæ Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Tamen ad hoc quod creaturæ subsistant, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram (Lib. IV. cap. XII. & Lib. VIII. cap. XII.) non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat, sed per modum quo illuminatio aeris est a Sole: unde ex hoc ipso quod non præberet creaturæ esse, quod in eius voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur.

Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dictorum consequitur providen-

videntiam divinam, & dispositionem: ex hoc enim quod res productæ sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctæ a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio, & negatio non sunt simul vera; & ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in IV. Metaphysic.

Ad octavum dicendum, quod effectus non potest esse præstantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa: & quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e converso.

Ad nonum dicendum, quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res: quia in Deo nulla est diversitas, sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet.

Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; & ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituatur in ea.

Ad undecimum dicendum, quod creaturæ deficiunt a repræsentatione Creatoris; & ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris, & etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturæ manifestant de Deo: & ideo prohibemur perscrutari ea quæ in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem: & ideo etiam Hilarius dicit (II. de Trinit. inter princ. & med.) quod *qui pie infinita prosequitur, etsi numquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo*.

ARTICULUS III.

Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.

I. Part. quæst. XXII. *art.* 2.

Tertio quæritur, utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat. Et videtur quod non. Causa enim, & effectus sunt eiusdem coordinationis. Sed creaturæ corruptibiles sunt causæ culpæ, ut patet: quia species mulieris est fomentum & causa luxuriæ: & Sapient. XIV. 11. dicitur, quod *creaturæ Dei factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiæ divinæ, videtur quod ordini providentiæ corruptibilia non subduntur.

2. Præterea. Nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus eius: quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem destruens, & ædificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, & corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisa a Deo.

3. Præterea. Sicut dicit Damascenus in II. Lib. (cap. XXIX. non procul a princ.) *necesse est omnia quæ providentia fiunt, secundum rectam rationem, & optimam, & Deo decentissimam fieri, & sicut potest melius fieri*. Sed corruptibilia possunt esse meliora, (a) quia incorruptibilia. Ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

4. Præterea. Omnia corruptibilia de sui natura corruptionem habent: alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo, qui non potest esse causa alicuius defectus. Ergo creaturæ corruptibiles non sunt provisæ a Deo.

5. Præterea. Sicut dicit Dionysius in IV. de divin. Nomin. providentiæ non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiæ omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo servantur. Ergo non subiacent divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient. XIV. 3. (b) *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia*.

Præterea, Sapient. XII. 13. dicitur, quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus*. Ergo tam corruptibilia, quam incorruptibilia eius providentiæ subsunt.

Præterea. Sicut dicit Damascenus in II. Lib. (cap. XXIX. non procul a princ.) non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorem. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo & eorum provisor.

Respondeo dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis, ut dictum est (art. præced.) providentiæ qua paterfamilias gubernat domum, & Rex civitatem, aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis, vel familiæ, vel

(a) *Al.* quam incorruptibilia. (b) Vulgata: *Tua autem, Pater, providentia gubernat*.

vel personæ, ut habetur in principio Ethic. (cap. 11. in fin.) Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc autem quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quæ possent meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo, dixerunt, ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Iob XXII. 14. *Nubes latibulum eius, scilicet Dei, neque nostra considerat; sed circa cardines cæli perambulat*. Hæc autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse, & agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII. Metaphysic. (com. lii. & seq.) reprobat per similitudinem exercitus; in quo invenimus duplicem ordinem, unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis: & ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem: unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamtumcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles, & incorruptibiles sunt ad invicem ordinatæ, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus cælestibus utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper, vel in maiori parte secundum eumdem modum: unde oportet omnia corruptibilia, & incorruptibilia esse in uno ordine providentiæ principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum, & non plures.

Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus, sicut filii, possessiones, & huiusmodi; alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, & huiusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi; & hæc perpetuitatem habent, sicut & universum perpetuum est. Quæ vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium: & ideo substantiæ spirituales, & corpora cælestia, quæ sunt perpetua & secundum speciem, & secundum individuum, sunt provisa propter se & in specie, & in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie: unde species ipsæ sunt provisæ propter se, sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt, quod ad huiusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim verum est, si intelligatur de providentia sua, qua aliqua propter se providentur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ corruptibiles non sunt secundum se causa culpæ, sed occasio tantum, & per accidens causa: causa autem per accidens, & effectus non sunt unius & eiusdem coordinationis, vel non oportet esse.

Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quæ suæ providentiæ subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem, & corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset, si incorruptibilitatem haberet; melius tamen est universum, quod ex corruptibilibus, & incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret: quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis, & incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Neque multiplicatio individuorum in una natura posset æquivalere diversitati naturarum; cum bonum naturæ, quod est communicabile, præemineat bono individui, quod est singulare.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebræ sunt a Sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod aliquid non emittit; ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc oportet de illis quæ propter se non providentur, sed opor-

oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quæ providentur: & ideo particularia quædam, quia propter se non providentur, vel non sunt provisa, corrumpuntur, ut patet ex dictis (in corp. art.)

ARTICULUS IV.

Utrum motus, & actiones omnes horum inferiorum divinæ subdantur providentiæ.

I. Part. quæst. XXII. *art.* 2.

QUarto quæritur, utrum omnes motus, & actiones horum inferiorum corporum subdantur divinæ providentiæ. Et videtur quod non. Deus enim non est provisor eius cuius non est actor: quia non est conveniens ponere alium provisorem, & alium conditorem, ut Damascenus dicit in II. Lib. (capit. XXIX. non procul. a princ.) Sed Deus non est actor mali, cum omnia inquantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in actionibus, & motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum, divinæ providentiæ subsint.

2. Præterea. Contrarii motus non videntur esse ordinis unius. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus, & contrariæ actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinæ providentiæ.

3. Præterea. Nihil cadit sub providentia, nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem, quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo &c.

4. Præterea. Non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus eius providentiæ subsunt, si possit præcaveri, vel impediri. Sed Deus est prudentissimus, & potentissimus. Cum ergo ista mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinæ providentiæ non subdantur.

5. Sed dicendum, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona. Sed contra. Bonum est potentius quam malum. Ergo magis de bono potest elici bonum quam ex malo: ergo non est necesse quod mala permittat fieri ut ex eis eliciat bona.

6. Præterea. Sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV. de consol. (prof. VI.) Sed divina bonitas non permittit ut aliquod ab eo malum producatur. Ergo divina bonitas non permittit, vel dimittit aliquod malum suæ providentiæ subesse.

7. Præterea. Nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, & ita omnia ex necessitate contingerent; quod est impossibile.

8. Præterea. Si omnia ex necessitate materiæ contingerent in his inferioribus, hæc inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit II. Physic. (comment. LXXV.) Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiæ. Ergo ad minus illa divinæ providentiæ non subduntur.

9. Præterea. Nullus prudens permittit bonum, ut veniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum, ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri, ut bona eveniant; & ita videtur quod mala quæ fiunt in his inferioribus, non cadant sub providentia concessionis, vel permissionis.

10. Præterea. Illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Roman. III. 8. *Et non sicut blasphemamur, & sicut aiunt quidam nos dicere: Faciamus mala, ut veniant bona*. Ergo Deo non competit ut sub eius providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

11. Præterea. Si actus inferiorum corporum divinæ providentiæ subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinæ iustitiæ conveniret. Sed hoc modo non inveniuntur inferiora elementa agere, quia ignis æqualiter comburit domum iusti hominis, & iniusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiæ divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth. X. 29. *Nonne duo passeres asse veneunt? & unus ex eis non cadet super terram sine Patre vestro:* ubi dicit Glossa (Super illud, *Numerati sunt*), „ Magna est Dei providen„ tia, quam neque parva latent. " Ergo minimi motus horum inferiorum subduntur divinæ providentiæ.

Præterea. Augustinus dicit III. super Genesim ad litteram (VIII. cap. IX. circa princip.) *Secundum divinam providentiam vi-*

videmus caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria, sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui, atque circumvolvi, aerem altius superfundi, arbusta, & animalia concipi, & nasci, crescere, & decrescere, occidere, & quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur. Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiae divinae.

Respondeo dicendum, quod cum idem sit primum principium rerum, & ultimus finis; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio, & ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quae sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, esse corruptibile, ut dicitur in II. de generatione (com. lix.) unde & in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo, indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua, & remota respectu principii, & finis: unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita numquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem; sicut sunt corpora caelestia, quorum motus numquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt praeter rectum ordinem ex defectu naturae: unde Philosophus in XII. Metaph. (com. lii.) dicit, quod in ordine universi substantiae incorruptibiles similantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corruptibilia corpora servis, & animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit (IV. Metaph. cap. vi.) quod ultra orbem Lunae non est malum, sed solum in his inferioribus. Neque tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiae. Dupliciter enim aliquid subest ordini providentiae: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut aliquid quod ad aliud ordinatur. In ordine autem eorum quae sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis, & ad finem, sicut dicitur in II. Metaph. (com. vi. & vii.) & ideo quidquid est in recto ordine providentiae, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur: sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum: sicut actus virtutis generativae, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid aliud, scilicet ad formam humanam, & ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generantis; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur, incidit enim ex defectu alicuius causae: & respectu primi est providentia approbationis, respectu secundi autem est providentia concessionis: quos duos modos providentiae Damascenus ponit in II. Lib. (cap. xxix.)

Sciendum tamen, quod quidam praedictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia: dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicuius speciei ordinavit, ut ex virtute quae consequitur speciem, talis actio consequi deberet; etsi aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur; sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius: non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinavit, neque hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus: & ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam inquantum singularia sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis: sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit: unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum ordinantur in uno ordine civitatis unius.

Ad tertium dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, & ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur, & sic sub providentia cadit.

Ad

Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum, ne impediatur magnum bonum: quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quae talis est, ut possit deficere, vel non deficere, & quae alicui particulari nocumentum infert, & tamen universo quamdam pulchritudinem addit: & ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala; sed permittit unumquodque agere secundum quod natura eius requirit: ut enim dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. providentiae non est naturas perdere, sed salvare.

Ad quintum dicendum, quod aliquid bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo; sicut bonum patientiae non nisi ex malo persecutionis elicitur, & bonum poenitentiae ex malo culpae: nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni, quia huiusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens, & materialiter.

Ad sextum dicendum, quod illud quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis: quia productio rei terminatur ad esse rei: unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem, ordo autem in finem consequitur ad rei esse: & ideo non est impossibile aliquod malum ordinari a bono in bonum; sed impossibile est aliquod a bono ordinari in malum: sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis.

Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas; & sic multa casu eveniunt: alio modo in ordine ad causam primam; & sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant; quia effectus non sequitur ex necessitate causas primas, sed proximas.

Ad octavum dicendum, quod illa quae ex necessitate materiae proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem, & secundum hoc ipsa sub providentia etiam cadere possunt; quod non esset, si omnia ex necessitate materiae contingerent.

Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur: similiter & nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis (in corp. art.) patet, nullo modo bonis competit: unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est, nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati: & ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum Deo attribuitur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis, & malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis, & malis quae eveniunt sive bonis, sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate, & irrationabiliter eveniunt.

ARTICULUS V.

Utrum actus humani providentia regantur.

I. Part. quaest. XXII. *art.* 2.

Quinto quaeritur, utrum humani actus providentia regantur. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Damascenus in II. Lib. (cap. XXVI. XXVIII. & XXIX.) *quae in nobis sunt, non providentia sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii.* Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Praeterea. Eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent, nec exeunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Praeterea. Malum culpae est maxime odibile Deo. Sed nullus providens illud quod maxime ei displicet, permittit propter aliquid aliud, quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. Er-

Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpæ accidere, videtur quod humani actus providentia eius non regantur.

4. Præterea. Illud quod dimittitur sibi, non gubernatur. Sed Deus (a) *dimittit hominem in manu consilii sui*, ut dicitur Eccli. I. XV. 14. Ergo humani actus providentia non reguntur.

5. Præterea. Eccle. IX. II. dicitur: (b) *Vidi neque velocium cursum, neque fortium bellum, sed tempus, casumque in omnibus*: & loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, & non gubernentur providentia.

6. Præterea. In his quæ providentia aguntur, diversa diversis attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis, & malis eveniunt: Eccle. IX. 2. *Universa aque eveniunt iusto & impio, bono & malo*. Ergo res humanæ providentia non reguntur.

Sed contra. Matth. X. 30. dicitur: *Vestri autem capilli omnes numerati sunt*. Ergo & minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

Præterea. Punire, & præmiare, & præcepta dare, sunt providentiæ actus, quia per huiusmodi quilibet provisor subditos suos gubernat. Sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit. Ergo humani actus divinæ providentiæ subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiæ collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiæ magis primo principio appropinquant, unde & eius imagine insignitæ dicuntur; & ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant: & hæc est causa quare prædictæ substantiæ habent suorum actuum electionem, non autem ceteræ creaturæ, quæ sunt provisæ tantum, & non sunt providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: & quia primus providens ipsemet est sicut providentiæ finis, habet regulam providentiæ sibi coniunctam: unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso; & sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturæ, quibus providentia est communicata, non sunt fines suæ providentiæ, sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum: unde ordinantur secundum quod rectitudinem suæ providentiæ ex regula divina sortiuntur; & inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhæret regulæ primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiæ ipsius. Quod ergo huiusmodi creaturæ deficere possunt in suis actibus, & ipsæ sunt causa suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpæ habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero huiusmodi spirituales creaturæ incorruptibiles sunt & secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisa: & ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in pœnam, vel præmium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur: & inter has creaturas est homo, quia eius forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, & a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod ipsi provisores sunt suorum actuum, & eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum eius, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam iustitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis, sicut corruptio huius ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiæ modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiæ XII. 18. (c) *Cum reverentia disponis nos*.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, idest in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.

Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; & ideo ibi non potest accidere defectus ex parte providentis, sed solum-mo-

(a) Vulgata: *reliquit illum in manu consilii sui*. (b) Vulgata: *Vidi sub Sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum,.. sed tempus &c.* (c) Vulgata: *Cum magna reverentia &c.*

modo ex parte proviſorum: humani autem actus poſſunt habere defectum ex parte providentiæ humanæ; & ideo plures defectus, & inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in naturalibus actibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam ſuorum actuum, ad nobilitatem eius pertinet: unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum ſub divina providentia teneat.

Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod eſt magis bonum; & ideo magis vult præſentiam magis boni quam abſentiam minus mali, quia & abſentia mali quoddam bonum eſt: ideo ad hoc quod aliqua bona maiora eliciantur, permittit aliquos in mala culpæ cadere, quæ maxime ſecundum genus ſunt odibilia, quamvis unum eorum ſit ei magis odibile alio: unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

Ad quartum dicendum, quod Deus dimiſit hominem in manu conſilii ſui, inquantum conſtituit eum propriorum actuum proviſorem; ſed tamen providentia hominis de ſuis actibus non excludit divinam providentiam de eiſdem, ſicut neque virtutes activæ creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus caſu eveniant, ſi conſiderentur inferiores cauſæ; nihil tamen caſu evenit, ſi conſideretur divina providentia, quæ omnibus præeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur, conſideratis inferioribus cauſis, oſtendit quod humani actus divina providentia gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores ſuccumbunt: oſtenditur enim per hoc quod victor magis eſt ex divina providentia quam ex humana virtute; & ſimiliter eſt de aliis.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis, & malis accidant, ex hoc quod neſcimus qua de cauſa divina providentia ſingula diſpenſet, non eſt tamen dubium quin in omnibus bonis, & malis, quæ eveniunt ſive bonis, ſive malis, ſit recta ratio, ſecundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate, & irrationabiliter eveniant: ſicut ſi aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod inſtrumenta fabrilia eſſent inutiliter multiplicata, ſi neſciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex cauſa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

ARTICULUS VI.

Utrum animalia bruta, & eorum actus divinæ providentiæ ſubdantur.

I. Part. quæſt. XXII. *art.* 2.

Sexto quæritur, utrum animalia bruta, & eorum actus divinæ providentiæ ſubdantur. Et videtur quod non. Quia I. Cor. IX. 9. dicitur: (*a*) *Non eſt Deo cura de bobus*. Ergo neque de aliis brutis, eadem ratione.

2. Præterea. Habacuc 1. 14. dicitur: (*b*) *Numquid facies homines quaſi piſces maris?* & ſunt verba Prophetæ conquerentis de perturbatione ordinis, quæ videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernantur.

3. Præterea. Si homo ſine culpa puniretur, & pœna in eius bonum non cederet, non videretur quod res humanæ providentia gubernarentur. Sed in brutis animalibus non eſt culpa, neque hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur, quia nullum eſt præmium eis poſt mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

4. Præterea. Nihil regitur Dei providentia niſi quod ordinatur ad finem quem ipſe intendit, qui non eſt aliud quam ipſe Deus. Sed bruta non poſſunt pervenire ad participationem Dei, cum non ſint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentia non gubernentur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. X. 29. quod unus ex paſſeribus non cadit ſuper terram ſine Patre cæleſti.

Præterea. Bruta animalia ſunt digniora aliis inſenſibilibus creaturis. Sed aliæ creaturæ cadunt ſub divina providentia, & etiam omnes actus ipſarum. Ergo & multo magis bruta.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, niſi inquantum participant naturam ſpeciei, quæ eſt a Deo proviſa, & ordinata: & ad hunc providentiæ modum referuntur omnia

(*a*) Vulgata: *Numquid de bobus cura eſt Deo?* (*b*) Vulgata: *Et facies homines &c.*

omnia quæ in facra Scriptura inveniuntur, quæ videntur importare providentiam Dei circa bruta, ficut illud (Pfalm. clxv. 9.) *Qui dat iumentis efcam ipforum, & pullis corvorum invocantibus eum:* & iterum (Pfalm. CIII. 21.) *Catuli leonum rugientes, ut rapiant, & quærant a Deo efcam fibi*: & multa huiufmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit: non enim poteft effe ut fciat fingulares actus brutorum animalium, & eos non ordinet, cum fit fumme bonus, & bonitatem fuam per hoc in omnia diffundens. Unde prædictus error derogat divinæ fcientiæ, fubtrahens ei ordinationem particularium, inquantum funt particularia.

Unde alii dixerunt, quod brutorum actus fub providentia cadunt, & eodem modo ficut actus rationalium, ut fcilicet nullum malum in eis accidere patiatur quod non ordinet in bonum ipforum. Sed hoc etiam longe eft a ratione: non enim debetur pœna, vel præmium nifi ei qui habet liberum arbitrium.

Et ideo dicendum, quod bruta, & omnes eorum actus cadunt etiam in fingulari fub divina providentia, non tamen eo modo quo homines, & eorum actus: quia de hominibus etiam in fingulari eft providentia propter fe; fed fingularia brutorum non providentur nifi propter aliud, ficut & de aliis creaturis corruptibilibus dictum eft. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum eius, fed in bonum alterius, ficut mors afini ordinatur in bonum leonis, vel lupi. Sed occifio hominis qui a leone occiditur, non folum ad hoc ordinatur, fed principalius ad pœnam eius, vel augmentum meriti, quod per patientiam crefcit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoftolus non intendit univerfaliter a cura divina bruta amovere; fed quod Deus non hoc modo curat de brutis, quod propter bruta det homini legem, fcilicet ut eis bene faciat, vel ab occifione eorum abftineat, quia bruta in ufum hominum facta funt: unde non funt propter fe provifa, fed propter hominem.

Ad fecundum dicendum, quod in pifcibus, & brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora fubiiciant abfque alicuius demeriti, vel meriti confideratione, fed folummodo ad confervationem boni naturæ: & ideo admiratur Propheta, fi hoc modo etiam res humanæ gubernentur; quod eft inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo providentiæ requiritur quam in brutis: unde fi ille ordo folus quo bruta ordinantur, in rebus humanis effet, res humanæ improvifæ viderentur; fed tamen ille ordo fufficit ad providentiam brutorum.

Ad quartum dicendum, quod omnium creaturarum ipfe Deus eft finis, fed diverfimode: quarumdam enim creaturarum dicitur effe finis inquantum participant aliquid de Dei fimilitudine; & hoc eft commune omnibus creaturis: quarumdam vero eft finis hoc modo quod ipfæ creaturæ pertingunt ad ipfum Deum per fuam operationem; & hoc eft folum creaturarum rationalium, quæ poffunt ipfum Deum cognofcere, & amare, in quo eorum beatitudo confiftit.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatores divina providentia regantur.

I. Part. quæft. XXII. *art.* 2.

SEptimo quæritur, utrum peccatores divina providentia regantur. Et videtur quod non. Quia illud quod fibi relinquitur, non gubernatur ab alio. Sed mali fibi relinquuntur: Pfalm. lxxx. 13. *Dimifi eos fecundum defideria cordis eorum: ibunt in adinventionibus fuis*. Ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Præterea. Ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum cuftodiam adhibeat. Sed Angeli cuftodientes quandoque homines relinquunt, ex quorum voce habetur Hierem. li. 9. *Curavimus Babylonem*, (a) *& non eft curata: derelinquamus ergo eam*. Ergo mali divina providentia non gubernantur.

3. Præterea. Illud quod datur bonis in præmium, non convenit malis. Sed hoc bonis in præmium repromittitur, quod a Deo gubernentur: Pfalm. XXXIII. 16. *Oculi Domini fuper iuftos, & aures eius in preces eorum*. Ergo &c.

Sed contra. Nullus punit iufte eos qui non funt de fuo regimine. Sed Deus iufte punit malos pro his in quibus peccant. Ergo ipfi eius regimini fubduntur.

Refpondeo dicendum, quod divina providentia fe extendit ad homines dupliciter: uno modo inquantum ipfi providentur; alio modo inquantum ipfi providentes funt. Ex hoc autem quod providendo

(a) Vulgata: *& non eft fanata: derelinquamus eam*.

do deficiunt, vel rectitudinem servant, boni, vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona, vel mala praestantur: & secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant, & in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut scilicet nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat, & quod omnia quae eis proveniunt, eos in bonum promoveant, secundum illud quod dicitur Rom. VIII. 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creaturae rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium, & divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit, ut scilicet ea quae in eis vel bona, vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum, secundum quod in Psalm. XLVIII. 13. dicitur: *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, & similis factus est illis*. Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab eius providentia alieni, sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem, & praecipue quantum ad reprobros.

Ad secundum dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, numquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur dimittere inquantum ex iusto Dei iudicio permittunt eum cadere in culpam, vel poenam.

Ad tertium dicendum, quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium; & hoc non competit malis, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VIII.

Utrum universa corporalis creatura divina providentia gubernetur, media angelica creatura.

I. Part. quaest. XXII. *art.* 3. *& quaest.* CX. *art.* 1.

Octavo quaeritur, utrum tota corporalis creatura gubernetur providentia divina, mediante angelica creatura. Et videtur quod non. Quia Iob XXXIV. 13. dicitur: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* super quo dicit Gregorius (XXXIV. Moral. cap. XXVI. ante med.) „ Mundum quippe per semetipsum regit, „ quem per se ipsum fabricatus est, vel „ condidit." Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

2. Praeterea. Damascenus dicit II. Lib. (cap. XXIX. non remote a princ.) quod non est conveniens alium esse factorem, & alium gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate. Ergo & ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

3. Praeterea. Hugo de Sancto Victore dicit in Lib. de Sacram. (Lib. IV. de Sacram. part. II. cap. IX.) quod divina providentia est eius praedestinatio, quae est summa sapientia, & summa bonitas. Sed summum bonum, sive summa sapientia nulli communicatur. Ergo nec providentia: non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

4. Praeterea. Secundum hoc corporales creaturae reguntur providentia quod ordinantur in finem per suas naturales operationes, quae consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturae determinatae naturalium corporum, sed a Deo immediate; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

5. Praeterea. Augustinus VIII. super Genes. ad litteram (cap. IX.) distinguit duplicem operationem providentiae: quarum una est naturalis, alia voluntaria: & dicitur, quod naturalis est quae lignis, & herbis dat incrementum; voluntaria vero est quae est per Angelorum, & hominum opera: & sic patet quod omnia corporalia naturalis providentiae operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis, quia sic esset providentia voluntaria.

6. Prae-

6. Præterea. Illud quod attribuitur alii ratione suæ dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus (Matth. XVIII. super illud *Angeli eorum semper vident &c.*) *magna est dignitas animarum, ut unaquaque habeat Angelum ad sui custodiam deputatum*. Hæc autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo non sunt commissæ providentiæ, & ordinationi Angelorum.

7. Præterea. Horum corporalium effectus, & debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset, si mediantibus Angelis gubernarentur: quia aut defectus isti acciderent eis volentibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturas in suo debito ordine: aut acciderent eis nolentibus; quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret.

8. Præterea. Quanto aliqua creatura est nobilior, & potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causæ autem inferiores tales effectus producunt, quod possunt conservari in esse, etiam remota operatione causæ producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per seipsos subsistere possunt absque alterius causæ producentis gubernatione; & ideo non indigent per Angelos gubernari.

9. Præterea. Divina bonitas ad suam manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov. XVI. 4. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Magis autem manifestatur divina bonitas, ut dicit Dionysius, in diversitate naturarum quam in numerositate earum quæ eamdem naturam habent; & propter hoc etiam non facit omnes creaturas rationales, vel per se existentes; sed quasdam rationales, & quasdam per se existentes, & alias existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad maiorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quæ indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quæ nullo regimine indigent; & sic idem quod prius.

10. Præterea. Duplex est creaturæ actus, scilicet primus, & secundus. Primus autem est forma, & esse quod forma dat; quo forma dicitur primo primus, & esse secundo primus: secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo & actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi inquantum est causa operationis eius aliquo modo. Ergo huiusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

11. Præterea. Duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis, sive cognitionis, sicut magister regit scholas, & rector civitatem; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturæ non gubernant creaturas corporales per influentiam luminis receptam, sive cognitionis; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse coniunctum mobili, ut probatur VII. Phys. (comment. x.) substantiæ autem spirituales his corporalibus non sunt coniunctæ. Ergo non eis mediantibus gubernantur.

12. Præterea. Secundum Augustinum Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc ostendatur magis eius potentia. Sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur eius providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat corporalia mediantibus spiritualibus.

13. Præterea. Boetius in Lib. III. de consol. (prosa XII. parum ante med.) dicit: *Deus per se solum cuncta disponit*. Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV. Dialog. (cap. V. non procul a fin.) *In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*.

Præterea. Augustinus dicit in III. de Trinit. (cap. V.) *Omnia corporalia quædam ordine per spiritum vitæ reguntur*.

Præterea. Augustinus in Lib. LXXXIII. Quæstionum (quæst. LXII. a med.) dicit, quod *Deus quædam facit per se ipsum, sicut illuminare animas, & beatificare eas, alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, & usque ad feni decorem, & usque ad numerum capillorum nostrorum divina providentia precedente*. Sed creatura administrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

Præterea. Num. XXII. super illud, *Balaam surrexit mane, & strata &c.* dicit Origenes in Glossa (homil. XIV. in Num. a med.) „ Opus est mundo Angelis, qui „ super bestias sunt, & præsunt anima„ lium nativitati, virgultorum, planta„ rum, & ceterorum incrementis. “

Præterea. Hugo de Sancto Victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum

lum vita humana regitur, sed etiam ea quæ ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

Præterea. In omnibus coordinatis ad invicem prima agunt in posteriora, & non e converso. Sed substantiæ spirituales sunt priores corporalibus, utpote primo principio propinquiores. Ergo per actiones spiritualium gubernantur corporales, & non e converso.

Præterea. Homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus quo Deus universum, in quo etiam anima præ Angelis est ad imaginem Dei. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus, qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animæ. Ergo & Deus regit creaturas corporales mediantibus spiritualibus.

Præterea. Anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere, & velle; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animæ sensibilis, & vegetabilis: & Deus quasdam operationes exercet immediate, sicut beatificare animas, & illa quæ agit in substantiis summis. Ergo aliquæ operationes eius erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis.

Præterea. Prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in Lib. de causis (prop. I.) dicitur. Sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundæ causæ nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

Præterea. In universo est aliquid rectum, & non regens, sicut ultima corporum; aliquid etiam non rectum, sed regens, scilicet Deus. Ergo aliquid est regens, & rectum, quod est medium inter utraque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

Respondeo dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius (cap. IV. cælestis Hier. parum a princ.) & Augustinus (Enchir. cap. XXIII.) dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suæ bonitatis, secundum quod possibile est, creaturæ (a) alteri communicare. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se, prout scilicet omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum scilicet quod est causa rerum: unde & divinæ bonitati congruebat ut utraque creaturæ communicaretur, ut scilicet res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset, & bona esset, sed etiam quod alii esse, & bonitatem largiretur; sicut etiam Sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quæ magis sunt Soli conformiora, plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum alii. Unde & in ordine universi creaturæ superiores ex influentia divinæ bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonæ sunt, sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quæ extremum modum participationis divinæ bonitatis habent, quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent: & inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit (XII. super Genes. cap. XVI. in med.) & Philosophus (III. de Anima comm. XIX.) Inter superiores autem creaturas maxime propinquæ sunt Deo creaturæ rationales, quæ ad Dei similitudinem sunt, vivunt, & intelligunt: unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eumdem modum influendi retineant quo influit Deus, scilicet per voluntatem, & non per necessitatem naturæ: unde omnes inferiores creaturas gubernat & per creaturas spirituales, & per creaturas corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animæ tenent, & earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis, unde & particularem cognitionem habent, ut dicit Dionysius (cap. XII. cælestis Hierar. & cap. XV. non procul a princ.) & inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca, scilicet ad res humanas, & ad ea quæ in usum vitæ humanæ venire possunt. Sed providentia Angelorum universalis est, & extenditur super omnes creaturas corporales: & ideo tam a Sanctis, quam a Philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia reguntur, vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a Philo-

(a) *Forte redundat* alteri.

losophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere secundum Sanctorum sententias, quod administrentur mediantibus Angelis huiusmodi corporalia per viam motus tantum, scilicet inquantum movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

Ad primum ergo dicendum, quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens; ut si dicatur, Hic faber cultellum facit, non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi instrumentis Deus agit; sed excluditur regimen alterius principaliter agentis.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem eius in finem. Ordo autem rei ad finem præsupponit eius esse; sed esse nihil aliud præsupponit: & ideo creatio, secundum quam res ad esse deductæ sunt, est illius solius causæ quæ nullam aliam præsupponit: sed gubernatio potest esse illarum causarum quæ alias præsupponunt: & ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt: & ideo inter nomina quæ de Deo dicuntur, talis apparet differentia, quod illa quæ absolute aliquam perfectionem exprimunt, creaturis sunt communicabilia, illa vero quæ exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo creaturæ, communicari non possunt, ut omnipotentia, summa sapientia, summa bonitas, & huiusmodi. Et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturis non communicetur, tamen providentia communicari potest.

Ad quartum dicendum, quod quamvis institutio naturæ, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo, tamen earum motus, & actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricolæ adiuvantur, ut in actum exeant: unde sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis administratio creaturæ corporalis administratur.

Ad quintum dicendum, quod naturalis providentiæ operatio dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis, quia alicuius operationis divinæ providentiæ subiacentis proximum principium est natura, alicuius vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas ad minus divina: unde ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod sicut omnia corporalia divinæ providentiæ subiacent, & tamen dicitur ea esse de hominibus tantum propter specialem providentiæ modum; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita, quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

Ad septimum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quæ divinæ voluntati conformantur perfecte.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica (Lib. VI. cap. 1. & 11.) nullus] effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa eius, inquantum huiusmodi. Sed in causis inferioribus quædam sunt causa fiendi, quædam essendi: & dicitur causa fiendi quæ educit formam de potentia materiæ per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rei est illud a quo esse rei dependet per se, sicut esse luminis in aere dependet a Sole. Ablato ergo fabro cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse eius; absente vero Sole, cessat esse luminis in aere: & similiter actione divina cessante, esse creaturæ omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

Ad nonum dicendum, quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturæ repugnat, quæ inquantum huiusmodi esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

Ad decimum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum: & ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicuius quantum ad motum, & operationem, quod non sit causa eius quantum ad esse.

Ad undecimum dicendum, quod spiritua-

tualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus, nec oportet propter hoc quod omnibus corporalibus coniungatur, sed eis solum quæ immediate movet, scilicet corporibus primis: nec eis coniunguntur ut formæ, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

Ad duodecimum dicendum, quod divinæ providentiæ, & bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate: quia secundum hoc quantum ad plura divinæ bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet (in corp. art.)

Ad decimumtertium dicendum, quod cum per alterum aliquid fieri dicitur, hæc præpositio *per* importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem & operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; & sic per instrumentum dicimus aliquid fieri vel secundum quod exit ab operante; & sic dicitur aliquid fieri per formam agentis, non enim instrumentum est causa agentis, ut agat; sed forma agentis solum, vel aliquis superior agens; instrumentum vero causa est operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly *per* denotat causam dispositionis divinæ, secundum quod exit a Deo disponente; & sic per se solum dicitur disponere: quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quæ non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem.

ARTICULUS IX.

Utrum divina providentia corpora inferiora disponat per corpora cælestia.

I. Part. quæst. XXII. *art.* 3. & *quæst.* CXV. *art.* 3.

NOno quæritur, utrum divina providentia disponat corpora inferiora per corpora cælestia. Et videtur quod non. Quia (a) dicit Damascenus in II. Lib. *Nos autem dicimus, quoniam ipsa*, scilicet superiora corpora, *non sunt causa alicuius eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur.* Ergo cum hæc inferiora sint generabilia, & corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

2. Sed dicendum, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem. Sed contra. Si effectus corporis cælestis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si hæc inferiora per illa superiora gubernentur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis cælestis reducere. Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; & ita si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernentur.

3. Præterea. Ad completionem alicuius actionis sufficit agens, & patiens. Sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activæ naturales, & etiam passivæ. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis cælestis: ergo non disponuntur mediantibus corporibus cælestibus.

4. Præterea. Augustinus dicit, quod in rebus invenitur aliquid actum, & non agens, sicut sunt corporalia; aliquid vero agens, & non actum, sicut Deus; aliquid vero agens, & actum, sicut spirituales substantiæ. Sed cælestia corpora sunt corpora pura. Ergo non habent virtutem agendi in hæc inferiora; & sic inferiora eis mediantibus non disponuntur.

5. Præterea. Si corpus cæleste agit aliquid in hæc inferiora, aut agit inquantum est corpus, per formam scilicet corporalem, aut per aliquid aliud. Non inquantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret, quod non videtur secundum Augustinum (alium Auctorem Lib. de spiritu & anima cap. XVI.) Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; & sic illi incorporeæ virtuti debet attribui actio; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut Commentator dicit in Lib. de substantia orbis (cap. II.) formæ corporales præsupponunt dimensiones interminatas in materia: dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formæ sunt principia actionum; & sic nullum corpus agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem; & sic idem quod prius.

7. Præterea. In Libro de causis super illa propositione (II.) *Omnis anima no-* bi-

(a) *Al.* ut dicit.

bilis tres habet operationes, dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quæ est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere nisi per aliquam divinam virtutem in eo existentem; & sic idem quod prius.

8. Præterea. Illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quæ sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius cæli: quia virtus illa est extensa in materia, quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis cælestis; & ita non gubernantur hæc inferiora in suis motibus per corpora cælestia.

9. Præterea Augustinus in Lib. de civit. Dei (V. cap. vi. circa fin.) dicit: (a) *Nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; & tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi possunt*. Ergo per superiora corpora inferiora influxum non habent; & sic idem quod prius.

10. Præterea. Causa prima plus influit in causarum causæ secundæ quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio de causis (propos. 1.) Sed si inferiora corpora per superiora disponuntur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causæ primæ respectu inferiorum virtutum, quæ erunt sicut causæ secundæ. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum cælestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo & effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo & primum, scilicet quod inferiora corpora per superiora disponantur.

11. Præterea. Motus cæli est naturalis, ut in I. cæli, & mundi (com. lxxviii. & sequent.) dicitur, & ita non videtur esse voluntarius, vel electivus; & ita quæ per ipsum causantur, non causantur ex electione, & ita non subdentur providentiæ. Sed inconveniens est inferiora corpora non gubernari providentia. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

12. Præterea. Posita causa ponitur effectus. Ergo esse causæ est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, & consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, & effectus. Sed effectus qui in inferioribus accidunt, non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu cæli, qui est necessarius, cum sit naturalis; & sic idem quod prius.

13. Præterea. Id propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora cælestia, ut dicitur Deuter. iv. 19. *Ne forte elevatis oculis ad cælum videas Solem, & Lunam, & omnia astra cæli, & errore deceptus adores ea, & colas, quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus*. Ergo homo est dignior corporibus cælestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora cælestia non influunt in corpus humanum, & eadem ratione nec in alia corpora, quæ sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

14. Sed dicendum, quod homo est nobilior corporibus cælestibus quantum ad animam, non quantum ad corpus. Sed contra. Nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem perfectionem quam corpus cæli; forma enim cæli est pure corporalis, qua rationalis anima est multo nobilior. Ergo & corpus humanum est nobilius corpore cælesti.

15. Præterea. Contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis cælestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus cæleste quando ad humiditatem movet, tunc Medicus intendit digerere materiam deficcando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore cælesti in contraria dispositione. Ergo corpora cælestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

16. Præterea. Cum omnis actio sit per contactum, quod non tangit, non agit. Sed corpora cælestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea; & sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod corpora cælestia tangunt, sed per medium. Sed contra. Quandocumque est contactus, & actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum, sicut ignis citius calefacit aerem quam nos. Sed effectus Solis, & stellarum non possunt recipi in orbibus inferioribus, quia sunt de natura quintæ essentiæ, & ita non sunt susceptiva caloris, aut frigiditatis, aut

(a) Augustinus: *Quid enim tam ad corpus pertinens quam corporis sexus? Et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus gemini concipi potuerunt.*

aut aliarum dispositionum quæ in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest eis mediantibus a supremis corporibus in hæc inferiora actio provenire.

18. Præterea. Ei quod est medium providentiæ, providentia communicatur. Sed providentia non potest communicari corporibus cælestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

Sed contra est quod Augustinus dicit III. de Trin. (cap. IV.) *Corpora infirmiora, & crassiora, & inferiora per subtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur*. Sed corpora cælestia subtiliora sunt, & potentiora quam hæc inferiora. Ergo hæc reguntur per illa.

Præterea. Dionysius dicit VIII. (v.) cap. de divin. Nomin. quod radius solaris generationi visibilium corporum confert, & ad vitam ipsam movet, & nutrit, & auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. Ergo & omnes alii effectus educuntur a divina providentia mediantibus corporibus cælestibus.

Præterea. Secundum Philosophum in II. Metaph. (com. IV.) illud quod est primum in aliquo genere, est causa illorum quæ sunt post in illo genere. Sed corpora cælestia sunt prima in genere corporum, & motus eorum sunt primi inter motus alios corporales. Ergo sunt causa corporalium quæ hic aguntur; & sic idem quod prius.

Præterea. Philosophus in II. de generatione (com. LVI.) dicit, quod latio Solis in circulo declivi est causa generationis, & corruptionis in his inferioribus: unde & generationes, & corruptiones mensurantur per motum prædictum. In Lib. etiam de animalibus dicit, quod omnes diversitates quæ sunt in conceptionibus, sunt ex corporibus cælestibus. Ergo eis mediantibus hæc inferiora disponuntur.

Præterea. Rabbi Moyses dicit, quod cælum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab animali, mediante corde. Ergo omnia alia corpora gubernantur a Deo mediante cælo.

Respondeo dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, & varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, reputaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora, & simpliciora, scilicet in elementa, aut multa, aut unum, & in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cuius signum est, quod non eumdem modum actionis habent in omnibus, nec ad eumdem terminum perveniunt actiones ipsarum: alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent inquantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur sicut in principium in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serræ artificis: unde & effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia.

Unde & alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices, & separatas, sicut in prima principia; ex quibus, ut dicebant, erat esse, & generatio in istis inferioribus, & omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens: formæ autem illæ ponebantur esse immobiles: unde oporteret ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus; contrarium tamen videmus ad sensum.

Unde oportet ponere principia generationis, & corruptionis, & aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quæ non semper eodem modo se habeant: oportet ea tamen semper manere prima principia generationis, & corruptionis, ut generatio continua esse possit: & ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum; ut per accessum, & recessum, & motus varios, & contrarios contrarii, & diversi effectus fiant in his inferioribus. Et huiusmodi sunt corpora cælestia; & ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas.

Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim inferiora in corpora cælestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur, unde priora in corporibus dicebant esse priora in entibus. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne enim quod movetur, oportet in immobile principium reduci, cum nihil a se ipso moveatur, & non sit abire in infinitum. Corpus autem cæleste, quamvis non varietur secundum generationem, & corruptionem, aut secundum aliquem motum qui varicet aliquid quod insit substan-

tiæ eius, movetur tamen secundum locum: unde oportet in aliquod primum principium reductionem fieri; ut sic ea quæ alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum, & ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora cælestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem, sicut Avicenna dicit in sua Metaphys. (Lib. IX. cap. v.) quod ex eo quod est commune omnibus corporibus cælestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; & ex his quibus corpora cælestia differunt ab invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus; ut sic cælestia corpora sint media inter Deum & ista corpora inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc alienum est a fide, quæ ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem. Unam autem naturam moveri ab altera, præsuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturæ ex divino opere attributis, non est contra fidem: & ideo ponimus corpora cælestia esse causam inferiorum per viam motus tantum, & sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus cælestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducentem necessitatem. Corpora autem cælestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quæ in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur: unde virtutes cælestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes: & hoc est quod Philosophus dicit in Lib. de somno, & vigilia (Lib. de divinationibus per somnium articul. 2.) quod frequenter fiunt signa imbrium, & ventorum; quæ tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones istæ quæ contrariantur cælesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatæ a corpore cælesti, sed ex divina operatione, per quam ignis est calidus effectus, & aqua frigida, & sic de aliis: & sic non oportet omnia impedimenta huiusmodi in causas cælestes reducere.

Ad tertium dicendum, quod virtutes activæ in his inferioribus sunt instrumentales tantum: unde sicut instrumentum non movet nisi motum a principali motore, & agente, ita nec virtutes inferiores activæ agere possunt nisi motæ a corporibus cælestibus.

Ad quartum dicendum, quod illa obiectio tangit quamdam opinionem quæ habetur in Lib. Fontis vitæ, quæ ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit, sed quantitas quæ in materia est, impedit formam ab actione; & quod omnis actio quæ attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus igne. Sed hæc positio stulta est, cum auferat rebus omnibus naturales operationes; & contrariatur dictis Philosophorum, & Sanctorum. Unde dicimus, quod licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod autem inducitur, quod corpora tantum aguntur, & non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam, secundum quem modum loquendi dicit Damascenus (Lib. II. cap. xxvii.) quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum, vel contrarium patienti, ut dicitur in I. de generatione (comm. lxiii. & lx.) & ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur: & ideo corpus non agit inquantum est corpus, sed inquantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal, sed inquantum est homo; & similiter ignis non calefacit inquantum est ignis, sed inquantum est calidus: & similiter est de corpore cælesti.

Ad sextum dicendum, quod dimensiones præintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; & ideo sunt prius in via generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est ens in actu, non secundum quod est in poten-

tentia, fecundum hoc enim patitur: & ideo non fequitur quod fi materia, vel dimenfiones in materia praeexiftentes non agunt, forma non agat, fed e converfo. Sequeretur autem quod fi non patiuntur, forma non patiatur: & tamen forma corporis caeleftis non ineft ei mediantibus huiufmodi dimenfionibus, ut Commentator dicit ibidem (in Lib. de fubftantia Orbis.)

Ad feptimum dicendum, quod ordo effectuum debet refpondere ordini caufarum. In caufis autem, fecundum auctorem illius libri, talis ordo invenitur, quod primum eft caufa prima, fcilicet Deus; fecundum intelligentia; tertium vero anima: unde & primus effectus, qui eft effe, proprie attribuitur caufae primae; & fecundus, qui eft cognofcere, attribuitur intelligentiae; & tertius, qui eft movere, attribuitur animae. Sed tamen caufa fecunda femper agit in virtute caufae primae, & fic habet aliquid de operatione eius, ficut etiam inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis: unde & intelligentia fecundum ipfum non folum intelligit, fed etiam dat effe; & anima, quae eft effecta ab intelligentia fecundum eum, non folum movet, quod eft actio animalis, fed etiam intelligit, quod eft actio intellectualis, & dat, quod eft actio divina: & hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille effe animam corporis caeleftis, vel quamlibet aliam rationalem animam. Sic ergo non oportet quod fola virtus divina immediate moveat, fed etiam caufae inferiores per virtutes proprias, fecundum quod participant virtutem fuperiorum caufarum.

Ad octavum dicendum, quod fecundum Auguftinum rationes feminales dicuntur omnes vires activae, & paffivae creaturis a Deo collatae, quibus mediantibus naturales effectus in effe producit: unde ipfe dicit in III. de Trinit. (cap. IX. circa princ.) quod ficut matres gravidae funt foetibus, fic ipfe mundus gravidus eft caufis nafcentium; exponens quod fupra de rationibus feminalibus dixerat, quas etiam vires, & facultates rebus diftributas nominaverat. Unde inter has rationes feminales continentur etiam virtutes activae corporum caeleftium, quae funt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, & ita poffunt eas movere: & dicuntur rationes feminales inquantum in caufis activis funt omnes effectus originaliter ficut in quibufdam feminibus. Si tamen intelligantur rationes feminales inchoationes formarum, quae funt in materia prima, fecundum quod eft in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Auguftini, tamen poteft dici, quod earum fimplicitas eft propter earum imperfectionem, ficut & materia prima eft fimplex; & ideo ex hoc non habent quod non moveantur, ficut nec materia prima.

Ad nonum dicendum, quod oportet fexuum diverfitatem ad vires caeleftes reducere: omne enim agens intendit affimilare fibi patiens, fecundum quod poteft: unde vis activa, quae eft in femine maris, intendit conceptum femper ducere ad fexum mafculinum, qui perfectior eft: unde fexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nifi ergo effet aliqua virtus quae intenderet femineum fexum, generatio feminae effet omnino a cafu, ficut & aliorum monftrorum: & ideo dicitur, quod quamvis fit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius femina dicitur mas occafionatus; tamen eft de intentione natuturae univerfalis, quae eft vis corporis caeleftis, ut Avicenna dicit (Lib. VI. Metaph. cap. V.) Sed poteft effe impedimentum ex materia, quod neque virtus caeleftis, neque particularis confequitur effectum fuum, productionem fcilicet mafculini fexus: unde quandoque femina generatur etiam exiftente difpofitione in corpore caelefti ad contrarium, propter materiae indifpofitionem; vel e contrario generabitur fexus mafculinus contra difpofitionem caeleftis corporis, propter particularis virtutis victoriam fuper materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturae materia feparatur, cuius una pars magis obedit virtuti agenti quam altera propter alterius indigentiam: & ideo in una parte generatur fexus mafculinus, in altera femineus; five corpus caelefte difponat ad unum, five ad alterum: magis tamen hoc poteft accidere, quando corpus caelefte difponit ad femineum fexum.

Ad decimum dicendum, quod caufa primaria plus dicitur influere quam fecunda, inquantum eius effectus eft intimior, & permanentior in caufato, quam effectus caufae fecundae; tamen magis fimilatur caufae fecundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae caufae ad hunc effectum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus caeleftis, fecundum quod eft actus corporis mobilis, non fit actus volun-

luntarius, secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, idest ab aliqua voluntate causatus; & secundum hoc ea quæ ex motu illo causantur, sub providentia cadere possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda: unde necessitas causæ primæ non inducit necessitatem in effectu, nisi posita necessitate in causa secunda.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus cæleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis eius est bonitas divina. Et iterum quod homo sit nobilior cælesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animæ rationalis. Et præterea dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus cæleste, nihil prohibet tamen corpus cæli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, inquantum scilicet habet virtutem activam, hoc autem passivam, & sic poterit agere in ipsum; & sic etiam ignis, inquantum est actu calidum, agit in corpus humanum, inquantum est calidum potentia.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis & est substantia quædam, & est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est nobilior forma cælesti, non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani & ut forma, & ut motor; corpus autem cæleste, quia perfectum est, non requirit aliam substantiam spiritualem quæ perficiat ipsum ut forma, sed quæ perficiat ipsum ut motor tantum; & hæc perfectio secundum naturam nobilior est quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerunt, motores orbium coniunctos esse formis eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Gen. ad litteram (Lib. II. cap. xv. & in Ench. cap. lviii.) Hieronymus etiam asserere videtur Eccle. 1. super illud, *Lustrans universa in circuitu &c.* (super illud, *Vadit ad austrum, & girat.*) Glossa: „Spiritum Solem nominavit, quod sicut animal spiret, & vigeat." Damascenus tamen in II. Lib. (cap. vi. circa fin.) dicit contrarium. *Nullus*, inquit, *animatos cælos, vel luminaria existimet: inanimati enim sunt, & insensibiles.*

Ad decimumquintum dicendum, quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activæ alicuius corporis cælestis, habet causam in cælo: per motum enim primum ponitur a Philosophis quod conservantur res inferiores in suis actionibus: & ita illud contrarium quod agit impediendo effectum alicuius corporis cælestis, utpote calidum, quod impedit humectationem Lunæ, habet etiam aliquam causam cælestem; & sic etiam sanitas quæ consequitur, non omnino contrariatur actioni corporis cælestis, sed habet aliquam radicem.

Ad decimumsextum dicendum, quod corpora cælestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in I. de generat. (com. xxxiii. & xlv.) nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; & ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis ferrum defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur, & virtus piscis stupefacientis manum defertur ad manum mediante reti, quod non stupefacit, ut dicit Commentator in VIII. Phys. (com. xxxvii.) Corpora autem cælestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, & non prout sunt in his: unde & actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur, sicut hæc inferiora.

Ad decimumoctavum dicendum, quod hæc inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur, sed quia efficiuntur divinæ providentiæ instrumenta; sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

ARTICULUS X.

Utrum humani actus a divina providentia gubernentur mediis corporibus cælestibus.

1. Part. quæst. xxii. *art.* 3. *& quæst.* cxv. *art.* 4.

Decimo quæritur, utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus cælestibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (Lib. II. orthod. Fidei cap. vii. a med.) quod corpora cælestia constituunt in nobis habitus, & complexiones, & dispo-

positiones. Sed habitus, & dispositiones pertinent ad intellectum, & voluntatem, quæ sunt principia horum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus cælestibus disponuntur a Deo.

2. Præterea. Dicitur in sex principiis, quod anima coniuncta corpori complexionem corporis imitatur. Sed corpora cælestia imprimunt in complexionem humani corporis. Ergo & in ipsam animam; & ita possunt esse causa humanorum actuum.

3. Præterea. Omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animæ est prius quam eius potentiæ, scilicet voluntas, & intellectus, cum ex essentia animæ oriantur. Cum igitur corpora cælestia imprimant in ipsam essentiam animæ rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit) videtur quod corpora cælestia imprimant in intellectum, & voluntatem; & sic sunt principia horum actuum.

4. Præterea. Instrumentum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis. Sed corpus cæli cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiæ moventis, & motus eius non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus eius non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud cæleste præeminet humano corpori, ita spiritus ille præeminet spiritui humano. Ergo sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam; & ita videtur quod corpora cælestia sint principia horum actuum.

5. Præterea. Experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad discenda, vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam quod sint Medici, & sic de aliis: nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proximi agentis, quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quædam ad quæ parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod hæc diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora cælestia. Nec potest dici, quod huiusmodi dispositiones sint in animabus, mediantibus propriis corporibus: quia ad huiusmodi inclinationes nihil operantur corporeæ qualitates, sicut operantur ad iram, & gaudium, & huiusmodi animæ passiones. Ergo corpora cælestia immediate & directe in animas humanas imprimunt; & ita humani actus mediantibus corporibus cælestibus disponuntur.

6. Præterea. In humanis actibus illi videntur ceteris præeminere, scilicet regnare, regere bella, & huiusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in Lib. I. de definitionibus, *Deus fecit regnare orbem super regna, & bella*. Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus cælestibus disponuntur.

7. Præterea. Facilius est transformare partem quam totum. Sed ex virtute corporum cælestium quandoque movetur tota multitudo unius provinciæ ad bellandum, ut Philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum cælestium commovetur aliquis homo particularis.

Sed contra est quod dicit Damascenus in II. Lib. (cap. VII. a med.) *Nostrorum actuum nequaquam sunt causa*, scilicet corpora cælestia: *nos enim liberi arbitrii a conditore facti sumus, domini nostrorum existimus actuum*.

Præterea. Ad hoc etiam est quod Augustinus determinat in XV. de civit. Dei (cap. IX.) & in fine super Genes. ad litteram, & quod Gregorius determinat in homilia Epiphaniæ (hom. X. in Evang.)

Respondeo dicendum, quod ad huius quæstionis veritatem oportet scire, qui dicuntur actus humani: dicuntur enim illi proprie actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem, seu per liberum arbitrium: unde circa actus voluntatis, & liberi arbitrii ista quæstio versatur. Actus enim aliqui sunt in homine non subiacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivæ, & generativæ potentiæ; & huiusmodi actus eodem modo subiacent virtutibus cælestibus sicut & alii corporales actus.

De actibus humanis vero prædictis fuit error multiplex. Quidam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et huius positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in V. de civit. Dei (cap. IX.) Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in III. de Anima (com. LIV.) probatur: unde oportet eius actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum.

Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora cælestia, ponentes, sensum, & intellectum idem esse in nobis, & per consequens omnes virtu-

tutes animæ corporales esse, & ita actionibus corporum cælestium subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in III. de Anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, & quod actio eius non est corporalis; sed, sicut dicitur in XVI. de animalibus, *quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore*: unde non potest esse quod actiones intellectus, & voluntatis per se loquendo in aliqua principia materialia reducantur.

Et ideo Avicenna ponit in sua Metaphysic. (Lib. IX. cap. IV.) quod sicut homo compositus est ex anima & corpore, ita & corpus cæleste; & sicut actiones corporis humani, & motus reducuntur in corpora cælestia, ita actiones animæ omnes reducuntur in animas cælestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quæ est in nobis, causatur a voluntate animæ cælestis. Et illud potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis, quem ponit esse in coniunctione animæ humanæ ad animam cælestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis, & bonum, quod est obiectum eius, sicut visibile est obiectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis: quia non agit efficiens, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam eius.

Secundum autem sententiam fidei ipse Deus immediate est finis humanæ vitæ, eius enim visione perfruentes beatificantur; & ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas, ad quam primo pertinet ratio boni, & finis, & omnibus quæ sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis: quamvis in aliquo respectu intellectus voluntatem præcedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, remotiora sunt corporales vires: & ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram; Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur, purgamur, & perficimur; sed cælestia corpora, quæ sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, & alias organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiæ animæ redundat in aliam, contingit quod impressio corporis cælestis redundat in intellectum quasi per accidens, & ulterius in voluntatem, & similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus, & voluntatis ad vires sensitivas: intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva motiva, per modum quo obiectum movet potentiam: quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in III. de Anima (comm. XXXIX.) & ideo perturbata vi sensitiva interiori de necessitate perturbatur intellectus, sicut videmus quod læso organo phantasiæ, de necessitate impeditur actio intellectus: & secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio, vel impressio corporis cælestis, quasi per viam necessitatis, per accidens tamen, sicut in corpora per se: & dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis, sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis, sed e converso, quia appetitus superior movet inferiorem appetitum, sicut sphæra sphæram, ut dicitur in III. de Anima (comm. LXXVII.) & quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem iræ, vel concupiscentiæ, non oportet quod voluntas perturbetur, immo habet potentiam repellendi huiusmodi perturbationem, ut dicitur Genes. IV. 7. *Sub te erit appetitus eius, & tu dominaberis illius*. Et ideo ex corporibus cælestibus non inducitur aliqua necessitas nec ex parte recipientium, nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam, vel infusam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dicit de dispositionibus, & habitibus corporalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis (in corp. art.) patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem; sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quæ voluntatis sunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus cæleste posset imprimere per se in animam: impressio autem corporis cælestis non pervenit ad animæ essentiam nisi per accidens, scilicet nisi per corporis unionem, cuius ipsa est actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animæ secundum quod est corpori coniuncta: & ideo ratio non sequitur.

Ad

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus cæleste non potest agere nisi in corpus; & ideo etiam actio quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante; sed in corpora utroque modo actio eius pervenit: ex virtute enim corporali movet qualitates elementares, scilicet calidum, & humidum, & huiusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad speciem, & ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt iu qualitates elementares reduci.

Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus cælestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido, & frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum; & per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquitur a corpore cælesti, ex quo contingit ut anima ei coniuncta inclinetur ad hoc, vel illud artificium.

Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si oportet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo prædicto.

Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, inquantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones, & inclinationes prædictas: & ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus cæleste, quam de uno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem prædictam: & simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moveretur; quamvis de uno posset magis accidere.

QUAESTIO VI.

De prædestinatione,

in sex articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum prædestinatio ad scientiam, vel voluntatem spectet.

Secundo. Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Tertio. Utrum prædestinatio certitudinem habeat.

Quarto. Utrum prædestinatorum numerus sit certus.

Quinto. Utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio.

Sexto. Utrum prædestinatio iuvari valeat precibus Sanctorum.

ARTICULUS I.

Utrum prædestinatio ad scientiam, vel voluntatem spectet.

QUæstio est de prædestinatione. Et primo quæritur, utrum prædestinatio pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem. Et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. Quia, ut dicit Augustinus in Lib. de prædestinatione Sanctorum, prædestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo & prædestinatio.

2. Præterea. Prædestinatio videtur idem esse cum electione æterna, de qua dicitur Ephes. 1. 4. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*: quia iidem dicuntur electi, & prædestinati. Sed electio secundum Philosophum in VI. & X. Ethic. magis est appetitus quam intellectus. Ergo & prædestinatio magis ad voluntatem quam ad scientiam pertinet.

3. Sed dicendum, quod electio prædestinationem præcedit, nec est idem ei. Sed contra. Voluntas sequitur scientiam, & non præcedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Si igitur electio prædestinationem præcedit, prædestinatio non potest ad scientiam pertinere.

4. Præterea. Si prædestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse prædestinatio quod præscientia; & sic quicumque præsciret salutem alicuius, prædestinaret illum. Sed hoc est falsum: Prophetæ enim præsciverunt salutem gentium, quam non prædestinaverunt. Ergo &c.

5. Præterea. Prædestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiæ, sed magis de ratione voluntatis. Ergo magis prædestinatio pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

6. Præterea. Voluntas in hoc a potentia differt, quod potentia respicit effectus tantum in futuro, non enim est potentia respectu eorum quæ sunt, vel fuerunt; voluntas vero respicit æqualiter effectum præsentem, & futurum. Sed prædestinatio dicit effectum in præsenti, & in futuro: unde & ab Augustino dicitur (Lib. de bono perseverantiæ cap. xxiv.) quod

prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio pertinet ad voluntatem.

7. Præterea. Scientia non respicit res ut factas, vel faciendas, sed magis ut scitas, vel sciendas; prædestinatio vero respicit id quod fiendum est. Ergo prædestinatio ad scientiam non pertinet.

8. Præterea. Effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota, sicut homo generatur ab homine magis quam a generante Sole. Sed præparatio est a scientia, & voluntate; scientia autem est causa prior, & remotior quam voluntas. Ergo præparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed prædestinatio est præparatio ad gratiam, & gloriam, ut dicit Augustinus (ibidem.) Ergo &c.

9. Præterea. Quando multi motus ordinantur ad unum tantum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiæ ordinatur primo alteratio, secundo generatio, & totum nominatur generatio. Sed ad aliquid præparandum ordinatur primo motus scientiæ, secundo motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; & ita prædestinatio in voluntate esse videtur.

10. Præterea. Si unum contrariorum maxime appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divinæ præscientiæ, malos enim dicimus præscitos. Ergo præscientia non respicit bona. Prædestinatio autem est de bonis salutaribus tantum. Ergo prædestinatio non pertinet ad præscientiam.

11. Præterea. Illud quod proprie dicitur, glossa non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in I. Cor. VIII. 3. *Si quis diligit Deum, hic cognitus est* (a) *a Deo*, idest approbatus: & II. Tit. II. 19. (b) *Novit Dominus qui sunt eius*, idest approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed prædestinatio est proprie de bonis. Ergo &c.

12. Præterea. Præparare est motivæ virtutis, quia ad opus pertinet. Sed prædestinatio est præparatio, ut dictum est (in argum. 6. & 8.) Ergo prædestinatio ad virtutem motivam pertinet: ergo ad voluntatem, & non ad scientiam.

13. Præterea. Ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quæ est exemplata a divina, videmus quod præparatio est voluntatis, & non scientiæ. Ergo & in præparatione divina erit similiter; & sic idem quod prius.

14. Præterea. Omnia attributa divina sunt idem secundum rem; sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid de Deo dictum, cui eius effectus appropriatur. Sed gratia, & gloria sunt effectus prædestinationis, & appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo & prædestinatio ad voluntatem pertinet, & non ad scientiam.

1. Sed contra est quod dicit Glossa (ord. ex Augustino in Lib. de bono perseverantiæ cap. XIV.) super illud Rom. VIII. 29. *Quos præscivit, & prædestinavit &c.* „ Prædestinatio, inquit, est præscientia, & præparatio beneficiorum „ Dei &c. "

2. Præterea. Omne prædestinatum est scitum, sed non e converso. Ergo prædestinatum est in genere sciti. Ergo & prædestinatio erit in genere scientiæ.

3. Præterea. Magis est ponendum unumquodque in genere eius quod convenit ei semper, quam in genere eius quod non convenit ei semper. Sed prædestinationi convenit semper id quod est ex parte scientiæ: semper enim prædestinationem præscientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam appositio gratiæ, quæ est per voluntatem: quia prædestinatio est æterna, appositio autem gratiæ temporalis. Ergo prædestinatio magis debet poni in genere scientiæ quam voluntatis.

4. Præterea. Habitus cognitivi, & operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, quæ ad rationem magis pertinent quam ad appetitum, ut patet de prudentia, & arte in VI. Ethic. (cap. IV. & V.) Sed prædestinatio importat principium operativum, & cognitivum: quia & est præscientia, & præparatio, ut ex definitione inducta (in argum. 1. *Sed contra*) patet. Ergo prædestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

5. Præterea. Contraria sunt in eodem genere. Sed prædestinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiæ, quia Deus præscit malitiam reproborum, & non facit eam, videtur quod prædestinatio sit in genere scientiæ.

Respondeo dicendum, quod destinatio, unde nomen prædestinationis assumitur, im-

(a) Vulgata *ab eo*. (b) Ibid. *Cognovit*.

importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad executionem dirigimus sicut ad finem, ideo id quod proponimus, dicimus destinare, secundum illud II. Machab. VI. 20. de Eleazaro, quod *destinavit* incorde suo *non admittere illicita propter vitæ amorem*. Sed hæc præpositio *præ*, quæ adiungitur, adiungit ordinem ad futurum: unde cum destinare non sit nisi eius quod est, prædestinare potest esse etiam eius quod non est: & quantum ad hæc duo prædestinatio sub providentia collocatur ut pars eius. Dictum est enim in præcedenti quæst. de providentia, quod ad providentiam pertinet directio in finem: providentia etiam a Tullio (Lib. II. de inventione) ponitur respectu futuri, & a quibusdam definitur, quod providentia est *præsens notio futurum pertractans eventum*. Sed tamen prædestinatio quantum ad duo a providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia, sive irrationabilia, sive bona, sive mala; prædestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creaturæ, utpote gloriam: & ideo prædestinatio non est nisi hominum, & eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, & exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum: unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed prædestinatio respicit etiam exitum, vel eventum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet prædestinatio ad ordinis exitum, vel eventum: quod enim aliqui finem gloriæ consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiæ divinitus datæ. Unde sicut de providentia supra (art. 1. & 2. præc. qu.) dictum est, quod consistit in actu rationis, (a) sicut & prudentia, cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere, vel ordinare; ita etiam & prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis, vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem præexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult: unde etiam perfecta prudentiæ electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. XII. & XIII.) per virtutem enim moralem affectus alicuius in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem prædestinatio ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem eius ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur: & ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicuius. Unde sicut prudens non ordinat in finem, nisi inquantum est temperatus, vel iustus; ita Deus non prædestinat, nisi inquantum est diligens. Præexigitur etiam & electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur. Hæc autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quæ posset ad amorem incitare: quia *antequam nati essent, aut aliquid boni egissent, aut mali, dictum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui*: ut dicitur Roman. IX. 11. Et ideo prædestinatio præsupponit electionem, & dilectionem; electio vero dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur, scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, & collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ, quod ad vocationem pertinet: unde & prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia, & gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animæ ita est quod præcedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti: & quia prædestinatio præsupponit electionem, quæ est actus voluntatis, ideo in ratione prædestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens; & propter hoc propositum, & alia ad voluntatem pertinentia in definitione prædestinationis quandoque ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio non est idem electioni, sed præsupponit eam, ut dictum est (in corp. art.) & inde est quod prædestinati etiam electi dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod cum electio sit rationis, & voluntatis, dilectio semper electionem præcedit, si referantur ad idem; sed si ad diversa, tunc non

(a) *Al.* sicut & providentia.

est inconveniens quod electio præcedat prædestinationem, quæ dilectionis rationem importat: electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem; & ideo electio in proposito prædestinationem præcedit.

Ad quartum dicendum, quod prædestinatio quamvis ponatur in genere scientiæ, tamen aliquid supra scientiam, & supra præscientiam addit, scilicet directionem, vel ordinationem in finem; sicut etiam prudentia supra cognitionem: unde sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens; ita nec omnis præsciens est prædestinans.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiæ, inquantum huiusmodi, est tamen de ratione scientiæ, inquantum est dirigens, & ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non inquantum est animal, sed inquantum est rationale.

Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum præsentem, & futurum, ita & scientia: unde quantum ad hoc non magis potest probari quod prædestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen prædestinatio proprie loquendo non respicit nisi futurum, quod ex præpositione designatur, quæ importat ordinem ad futurum: nec est idem dicere habere effectum in præsenti, & habere effectum præsentem: quia in præsenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum præsentis vitæ, sive sit præsens, sive præteritum, sive futurum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia, inquantum est scientia, non respiciat facienda, tamen scientia practica respicit facienda; & ad talem scientiam prædestinatio reducitur.

Ad octavum dicendum, quod præparatio importat proprie dispositionem potentiæ ad actum. Est autem duplex potentia, scilicet activa, & passiva; & ideo duplex est præparatio: una patientis, secundum quem modum dicitur materia præparari ad formam; alia agentis, secundum quam dicitur quod aliquis se præparat ad agendum aliquid: & talem præparationem prædestinatio importat, quæ nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicuius in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas, ut ex dictis patet (in argum. *Sed contra*:) & ideo secundum rationem inductam prædestinatio principalius rationi quam voluntati attribuitur.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod mala appropriantur præscientiæ; non quod præscientia sit magis proprie de malis quam de bonis; sed quia bona in Deo habent aliquid aliud respondens quam præscientia, mala autem non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam approbriat sibi nomen proprii, quod etiam æque convenit definitioni, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

Ad undecimum dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; & hoc modo glossatur notitia per approbationem.

Ad duodecimum dicendum, quod præparare, vel ordinare est motivæ potentiæ tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in III. de Anima (comment. XLVIII. & seq.)

Ad decimumtertium dicendum, quod in ratione humana ita est), quod præparatio, secundum quod importat ordinationem, vel directionem in finem, est actus proprius rationis, & non voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus eius ad effectum: quia idem est effectus scientiæ, potentiæ, & voluntatis; sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quem prædestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiæ, inquantum est dirigens, magis congruit quam cum respectu potentiæ, & voluntatis: & ideo prædestinatio ad scientiam reducitur.

Alia (a) concedimus; quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter prædicari.

Ad tertium posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur prædestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

Ad ultimum etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur prædestina-

(a) *Al.* Alia concedimus. Ad primum & secundum, quamvis ad secundum posset dici. *Item* Ad argumenta in contrarium. Ad primum &c.

ſtinationi, ſed electioni: quia qui eligit, alterum accipit, & alterum reiicit, quod dicitur reprobare: unde etiam reprobatio ex ratione ſui nominis magis pertinet ad voluntatem, eſt enim reprobare quaſi refutare: niſi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad præſcientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil poſitive ex parte voluntatis eſt in Deo reſpectu mali culpæ: non enim vult culpam, ſicut gratiam. Et tamen reprobatio etiam dicitur præparatio quantum ad pœnam, quam etiam Deus vult voluntate conſequente, ſed non antecedente.

ARTICULUS II.

Utrum præſcientia meritorum cauſa ſit prædeſtinationis.

I. Part. quæſt. XXIII. *art.* 5.

SEcundo quæritur, utrum præſcientia meritorum ſit cauſa, vel ratio prædeſtinationis. Et videtur quod ſic. Quia Rom. xv. ſuper illud, *Miſerebor cuius miſerebor*, dicit Gloſſa Ambroſii: „ Miſericordiam illi præparabo, quem ſcio „ poſt errorem toto corde reverſurum ad „ me. Hoc eſt dare illi cui dandum, & „ non dare illi cui non dandum eſt; ut „ eum vocet quem ſciat obedire, illum „ vero non, quem ſciat non obedire. " Sed obedire, & toto corde converti ad Deum, ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo præſcientia meriti, vel demeriti eſt cauſa vel ratio quare Deus proponat alii miſericordiam facere, & alium a miſericordia excludere; quod eſt prædeſtinare, vel reprobare.

2. Præterea. Prædeſtinatio includit in ſe voluntatem divinam ſalutis humanæ: nec poteſt dici, quod includat ſolam voluntatem antecedentem, quia hac voluntate Deus vult omnes ſalvos fieri, ut dicitur I. Timoth. II. & ſic ſequeretur quod omnes eſſent prædeſtinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem conſequentem. Sed voluntas conſequens, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. orthod. Fidei, cap. XXIX. in fine) eſt ex noſtra cauſa, ſcilicet inquantum nos habemus diverſimode ad merendam ſalutem, vel damnationem. Ergo merita noſtra præſcita a Deo, ſunt cauſa prædeſtinationis.

3. Præterea. Prædeſtinatio principaliter dicitur propoſitum divinum de ſalute humana. Sed ſalutis humanæ cauſa eſt humanum meritum; ſcientia etiam eſt cauſa & ratio voluntatis, quia appetibile ſcitum voluntatem movet. Ergo præſcientia meritorum cauſa eſt prædeſtinationis; cum duo eorum quæ præſcientia continet, ſint cauſa illorum duorum quæ in prædeſtinatione continentur.

4. Præterea. Reprobatio, & prædeſtinatio ſignificant divinam eſſentiam, & connotant effectum in creatura. In eſſentia autem divina non eſt aliqua diverſitas. Ergo tota diverſitas prædeſtinationis & reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem ſic conſiderati, ſunt ex parte noſtra. Ergo ex parte noſtra eſt quod prædeſtinati, & reprobi ab invicem ſegregentur, quod per prædeſtinationem fit. Ergo idem quod prius.

5. Præterea. Sicut Sol, quantum eſt de ſe, univerſaliter ſe habet ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia poſſint lumen eius æqualiter percipere; ita Deus æqualiter ſe habet, quamvis non omnia æqualiter ſe habeant ad participandum bonitatem ipſius, ut a Sanctis, & Prophetis communiter dicitur. Sed propter ſimilem habitudinem Solis ad omnia alia corpora Sol non eſt cauſa huius diverſitatis, quod aliquid ſit tenebroſum, & aliquid luminoſum; ſed diverſa diſpoſitio corporum ad recipiendum lumen ipſius. Ergo & ſimiliter cauſa huius diverſitatis, quod aliqui ſalvantur, quidam autem damnantur, aut quod quidam prædeſtinantur; & quidam reprobantur, non eſt ex parte Dei, ſed noſtra; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Bonum eſt communicativum ſui ipſius. Ergo ſummi boni eſt ſumme ſe communicare, ſecundum quod unumquodque eſt capax. Si ergo alicui non ſe communicat, hoc eſt quia non eſt capax eius. Sed aliquis eſt capax, vel non capax ſalutis, ad quam prædeſtinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita præſcita cauſa ſunt quare aliqui prædeſtinantur, & aliqui non.

7. Præterea. Ibi, Numer. III, *Ego tuli Levitas &c.* dicit Gloſſa Origenis (homil. III. in Numeros inter princ. & med.) „ Iacob natu poſterior primogenitus iudicatus eſt: ex propoſito enim cordis, „ quod Deo patuit antequam in hoc mundo naſcerentur, aut quidquam agerent „ boni, vel mali, dictum eſt: *Iacob dilexi, Eſau odio habui.* " Sed hoc pertinet ad prædeſtinationem Iacob, ut Sancti com-

communiter exponunt. Ergo præcognitio propositi quod habiturus erat Iacob in corde, fuit ratio prædestinationis; & sic idem quod prius.

8. Præterea. Prædestinatio non potest esse iniusta, cum universæ viæ Domini sint misericordia, & veritas; nec potest ibi alia iustitia attendi inter Deum & hominem quam distributiva: non enim ibi cadit commutativa iustitia, cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Iustitia autem distributiva inæqualia nonnisi inæqualibus dat; inæqualitas autem non potest attendi nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo quod Deus aliquem prædestinat, & aliquem non, ex præscientia diversorum meritorum procedit.

9. Præterea. Prædestinatio præsupponit electionem, ut supra (art. præced.) dictum est. Sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur: nec in electione de qua loquimur, potest aliqua ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex prævisione meritorum procedit, & per consequens prædestinatio. Ergo &c.

10. Præterea. Augustinus exponens illud Malach. 1. 2. *Iacob dilexi*, *Esau autem odio habui*, dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, & alium reprobavit, non potest esse iniusta, venit enim ex occultissimis meritis. Sed hæc occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in præscientia. Ergo prædestinatio de præscientia meritorum venit.

11. Præterea. Sicut se habet abusus gratiæ ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiæ ad effectum prædestinationis. Sed abusus gratiæ in Iuda fuit ratio reprobationis eius, secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit, quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut dicit Anselmus (de casu diab. cap. 111.) & Dionysius. Ergo & bonus gratiæ usus in Petro, & alio quolibet causa est quare ipse est electus, vel prædestinatus.

12. Præterea. Unus potest alteri mereri primam gratiam; & eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiæ continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse prædestinatum. Ergo prædestinatio potest ex meritis provenire.

13. Præterea. *Prius est*, secundum Philosophum (in Postprædicamentis cap. de prioritate) *a quo non convertitur consequentia*. Sed hoc modo se habet præscientia ad prædestinationem: quia omnia Deus præscivit quæ prædestinat; mala autem præscit, quæ non prædestinat. Ergo præscientia est prius quam prædestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo præscientia est causa prædestinationis.

14. Præterea. Nomen prædestinationis a destinatione, vel missione imponitur. Sed missionem, vel destinationem cognitio præcedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo & cognitio est prior prædestinatione, & ita videtur esse causa ipsius; & sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud (Roman. 1. 12.) *Non ex operibus*, (a) *sed ex vocante &c.* quæ sic dicit. „ Sicut non pro meritis præcedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet *Iacob dilexi &c.* ita nec pro meritis futuris. " Et infra super illud, *Numquid iniquitas est apud Deum?* dicit Glossa: „ Nemo dicat Deum, quia futura opera prævidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse. " Et sic non videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Præterea. Gratia est effectus prædestinationis, & principium meriti. Ergo non potest esse quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Præterea. Ad Tit. 111. 5. dicit Apostolus: *Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos*. Ergo prædestinatio salutis humanæ non provenit ex præscientia meritorum.

Præterea. Si præscientia meritorum esset causa prædestinationis, nullus esset prædestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt huiusmodi, sicut patet de pueris. Ergo præscientia meritorum non est causa prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod hoc distat inter causam & effectum, quod quidquid est causa causæ, oportet esse causam effectus; non tamen quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causæ de necessitate; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, & sic causa secunda causat aliquo modo effectum causæ primæ; cuius tamen causæ causa non est. In præde-

(a) Al. *sed ex voluntate*.

destinatione autem est duo considerare, scilicet ipsam prædestinationem æternam, & effectum eius temporalem duplicem, scilicet gratiam, & gloriam: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiæ causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quædam, inquantum per actus præparamur ad gratiæ susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam præcedant, sive sequantur, sint ipsius prædestinationis causa.

Ad inveniendum autem prædestinationis causam, oportet accipere quod prius (art. præced.) dictum est, scilicet quod prædestinatio est quædam directio in finem, quem facit ratio a voluntate mota: unde secundum hoc potest esse aliquid prædestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo per modum debiti, alio modo per modum meriti. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter: uno modo absolute, & alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis obiectum; & hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit, unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut dicit Augustinus in Lib. de liber. arbit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest: illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex præsuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur; sicut Rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles, nisi habeat equum, efficitur debitum & necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ quod ei det equum. Finis autem divinæ voluntatis est ipsa eius bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio: unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget: & ideo voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, inquantum est bonitas eius in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit, ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cuiusdam sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiæ, & gloriæ sunt huiusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites: unde quod Deus velit alicui dare gratiam, & gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quæ ex liberalitate procedunt tantum, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. Et modo etiam prædicto potest solvi quædam controversia quæ inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsa est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda aut ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ. Media autem via est eligenda, ut ponatur, ea quæ sunt a Deo primo volita procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quæ ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum ex suppositione tamen: quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suæ voluntati, ad cuius expletionem debetur id quod dicitur procedere secuudum debitum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod debitus gratiæ usus est quoddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat: unde non potest esse quod ipse rectus gratiæ usus præscitus sit causa movens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit, *Dabo illi gratiam quem scio &c.* non intelligendum est quod perfecta cordis conversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam; sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis accepta gratia perfecte convertatur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio includit voluntatem consequentem, quæ respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat, vel etiam

sicut

ficut id quod ad gratiam quodammodo difponit, & gloriam meretur.

Ad tertium dicendum, quod fcientia eft movens voluntatem, fed non quælibet fcientia, fed fcientia finis, qui eft obiectum movens voluntatem: & ideo ex cognitione fuæ bonitatis procedit quod Deus fuam bonitatem amet, & ex hoc procedit quod in alios diffundere velit; non autem propter hoc quod meritorum fcientia fit caufa voluntatis, fecundum quod in prædeftinatione includitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis fecundum diverfitatem effectuum fumatur diverfa ratio attributorum divinorum, non tamen propter hoc fequitur quod effectus fint caufæ attributorum divinorum: non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum fecundum ea quæ in nobis funt, ficut fecundum caufas, fed magis ficut fecundum figna quædam caufarum: & ideo non fequitur quod ea quæ ex parte noftra funt, fint caufa quare unus reprobetur, & alius prædeftinetur.

Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res poffumus dupliciter confiderare. Uno modo quantum ad primam rerum difpofitionem, quæ eft fecundum divinam fapientiam diverfos gradus in rebus conftituentem; & fic non eodem modo fe habet Deus ad omnia. Alio modo fecundum quod iam rebus difpofitis providet; & fic fimiliter fe habet ad omnia, inquantum omnibus æqualiter dat fecundum fuam proportionem. Ad primam autem rerum difpofitionem totum hoc pertinet quod dictum eft a Deo procedere fecundum fimplicem voluntatem, inter quæ etiam præparatio gratiæ computatur.

Ad fextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, inquantum eft infinita, ut de perfectionibus quas unaquæque res fecundum fuam naturam requirit, unicuique largiatur, fecundum quod eft eius capax; non autem requiritur de perfectionibus fuperadditis, inter quas funt gratia, & gloria: & ideo ratio non fequitur.

Ad feptimum dicendum, quod propofitum cordis Iacob præfcitum a Deo, non fuit caufa quare ei dare gratiam voluit; fed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinavit: & ideo dicitur, quod ex propofito cordis, quod ei patuit, eum dilexit: quia fcilicet ad hoc eum dilexit ut tale propofitum cordis haberet, vel quia prævidit quod propofitum cordis eius fuit ad gratiæ fufceptionem difpofitio.

Ad octavum dicendum, quod in illis quæ funt fecundum rationem debiti inter aliquos diftribuenda, effet contra rationem iuftitiæ diftributivæ, fi æqualibus inæqualia darentur; fed in his quæ ex liberalitate donantur, in nullo iuftitiæ contradicit: poffum enim uni dare, & alteri non dare pro meæ libito voluntatis. Huiufmodi autem eft gratia: & ideo non eft contra rationem iuftitiæ diftributivæ, fi Deus proponat fe daturum gratiam alicui, & alicui non, nulla inæqualitate meritorum confiderata.

Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum eligit, & alium reprobat, rationabilis eft; nec tamen oportet quod ratio electionis fit meritum; fed in ipfa electione ratio eft divina bonitas. Ratio autem reprobationis eft in hominibus peccatum originale, ut dicit Auguftinus (Enchirid. cap. CVIII.) vel in futuro per hoc ipfum quod eft non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter autem poffum velle denegare aliquid alicui quod fibi non debetur.

Ad decimum dicendum, quod in XLI. dift. I. Libri dicit Magifter, illam auctoritatem effe retractatam ab Auguftino in fuo fimili. Vel fi debeat fuftineri, referendum eft ad effectum reprobationis, vel prædeftinationis, quod habet aliquam caufam meritoriam, vel difpofitivam.

Ad undecimum dicendum, quod præfcientia abufus gratiæ non fuit caufa reprobationis in Iuda, nifi forte ex parte effectus; quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; fed hoc ipfum quod eft velle accipere gratiam, eft nobis ex prædeftinatione divina: unde non poteft effe caufa prædeftinationis.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum poffit effe caufa effectus prædeftinationis, non tamen poteft effe prædeftinationis caufa.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur confequentia, fit aliquo modo prius, tamen non fequitur quod fit eo modo prius quo caufa prius dicitur, fic enim coloratum effet caufa hominis: & propter hoc non fequitur quod præfcientia fit caufa prædeftinationis.

Et per hoc patet folutio ad ultimum.

A R-

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio certitudinem habeat.

I. Part. quæst. XXIII. art. 7.

Tertio quæritur, utrum prædestinatio habeat certitudinem, vel non. Et videtur quod non. Nulla enim causa cuius effectus potest variari, habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus prædestinationis potest variari: quia ille qui est prædestinatus, potest non consequi effectum prædestinationis; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit (in Lib. de correctione & gratia cap. XIII.) exponens illud quod habetur Apocal. III. *Tene quod habes*. „ Si (inquit) alius „ non est accepturus, nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus. " Ex quo videtur quod unus potest amittere, & alius accipere coronam, quæ est prædestinationis effectus.

2. Præterea. Sicut res naturales subduntur divinæ providentiæ, ita & res humanæ. Sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem divinæ providentiæ, qui ex suis causis necessario producuntur. Cum igitur effectus prædestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo prædestinationis non sit certus.

3. Præterea. Si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventæ resistunt interdum actioni corporum cælestium, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed prædestinationi divinæ nihil potest resistere: *Voluntati enim eius quis resistet?* ut dicitur Rom. IX. 19. Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum, effectus eius necessario producetur.

4. Sed dicebat, quod prædestinationis certitudo ad effectum, est cum præsuppositione causæ secundæ. Sed contra. Omnis certitudo quæ est cum suppositione alicuius, non est certitudo absoluta, sed conditionalis: sicut non est certum si Sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita, propter hoc quod dispositio Solis ad effectum prædictum præsupponit virtutem plantæ quasi causam secundam. Si igitur certitudo prædestinationis sit cum præsuppositione secundæ causæ, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates movetur, si currit, & quod iste salvabitur, si præparabit se: & ita non est in divina prædestinatione alia certitudo de salvandis quam in me; quod est absurdum.

5. Præterea. Iob XXXIV. 24. dicitur: *Conteret multos, & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis*: quod exponens Gregorius (XXV. Moral. cap. IX. parum a princ.) dicit: „ Locum vitæ, aliis cadentibus, „ alii sortiuntur. " Sed locus vitæ est ad quem prædestinatio ordinat. Ergo a prædestinationis effectu prædestinatus deficere potest; & sic non est certa prædestinatio.

6. Præterea. Secundum Anselmum (in dial. de veritate cap. XI.) eadem est veritas prædestinationis, & propositionis de futuro. Sed propositio de futuro non habet certam & determinatam veritatem, sed variari potest, ut patet per Philosophum in Lib. Periher. (cap. ult.) & in II. de generat. ubi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas prædestinationis certitudinem habet.

7. Præterea. Aliquis prædestinatus quandoque est in peccato mortali, sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potuit autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel statim tunc interfici: quorum utrolibet posito prædestinatio effectum suum non consequeretur. Ergo possibile est prædestinationem non consequi effectum suum.

8. Sed dicendum, quod cum dicitur, quod prædestinatus in peccato mortali potest mori, si accipiatur subiectum prout stat sub forma prædestinationis, sic est composita, & falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, & vera. Sed contra. In formis illis quæ non possunt removeri a subiecto, non differt utrum aliquid attribuatur subiecto sub forma considerato, vel sine forma: utroque enim modo hæc est falsa, Corvus niger potest esse albus. Sed prædestinatio est talis forma quæ non potest a subiecto, vel prædestinato removeri. Ergo prædicta distinctio in proposito locum non habet.

9. Præterea. Si æternum coniungatur temporali contingenti, totum erit temporale, & contingens; sicut patet de crea-

tione, quæ eſt temporalis, quamvis claudat in ſua ratione eſſentiam Dei æternam, & effectum temporalem: & ſimiliter miſſio, quæ importat effectum temporalem. Sed prædeſtinatio quamvis importet aliquid æternum, tamen cum hoc etiam importat effectum temporalem. Ergo totum hoc quod eſt prædeſtinatio, erit temporale, & contingens; & ita non habebit certitudinem.

10. Præterea. Quod poteſt eſſe, & non eſſe, non habet aliquam certitudinem. Sed prædeſtinatio Dei de ſalute alicuius poteſt eſſe, & non eſſe: ſicut enim potuit ab æterno prædeſtinare, & non prædeſtinare, ita & nunc poteſt prædeſtinare, & non prædeſtinare; cum in æternitate non differant præſens, præteritum, & futurum. Ergo prædeſtinatio non habet certitudinem.

Contra eſt quod ſuper illud quod dicitur Rom. VIII. *Quos præſcivit, & prædeſtinavit &c.* dicit Gloſſa (ord. ibi, & ſumitur ex Auguſtino de bono perſeverantiæ cap. XIV.) „ Prædeſtinatio eſt præ„ ſcientia, & præparatio beneficiorum „ Dei, qua certiſſime liberantur quicum„ que liberantur. "

Præterea. Illud cuius veritas eſt immobilis, oportet eſſe certum. Sed veritas prædeſtinationis eſt immobilis, ut dicit Auguſtinus in Lib. de prædeſtinatione Sanctorum. Ergo prædeſtinatio habet certitudinem.

Præterea. Cuicumque convenit prædeſtinatio, ab æterno convenit. Sed quod eſt ab æterno, invariabile eſt. Ergo prædeſtinatio invariabilis eſt, & ita certa.

Præterea. Prædeſtinatio includit præſcientiam, ut patet ex Gloſſa inducta (in (arg. I. *Sed contra.*) Sed præſcientia habet certitudinem, ut probat Boetius in V. de conſolat. (proſa VI.) Ergo & prædeſtinatio.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt certitudo, ſcilicet cognitionis, & ordinis. Cognitionis quidem certitudo eſt, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, ſed hoc modo exiſtimat de re ſicut eſt; & quia certa exiſtimatio habetur de re præcipue per cauſam rei, ideo tractum eſt nomen certitudinis ab ordine cauſæ ad effectum, ut dicatur ordo cauſæ eſſe ad effectum certus, quando cauſa infallibiliter effectum producit. Præſcientia ergo Dei, quia non importat univerſaliter habitudinem cauſæ reſpectu horum quorum eſt, non conſideratur in ea niſi certitudo cognitionis tantum; ſed prædeſtinatio, quia præſcientiam includit, & habitudinem cauſæ ad ea quorum eſt, addit, inquantum eſt directio, ſive præparatio quædam: & ſic poteſt in ea conſiderari ſupra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua ſolum certitudine prædeſtinationis hic quærimus: de certitudine enim cognitionis, ipſa inventa, patere poteſt ex his quæ dicta ſunt, cum de ſcientia Dei quæreretur.

Sciendum eſt autem, quod cum prædeſtinatio ſit quædam providentiæ pars, ſicut ſecundum ſuam rationem ſuper providentiam addit, ſic & certitudo eius ſupra certitudinem providentiæ. Ordo enim providentiæ dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari, quando ſcilicet res quæ a divina providentia in finem aliquem ordinantur, abſque defectu ad finem illum particularem deveniunt; ſicut patet in motibus cæleſtibus, & in omnibus quæ neceſſario aguntur in natura. Alio modo in univerſali, & non in particulari; ſicut videmus in generabilibus, & corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos ſunt ordinatæ ſicut ad proprios fines, ſicut virtus formativa deficit quandoque a perfecta conſummatione membrorum; ſed tamen ipſe defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis (quæſt. præced. art. 3.) dum de providentia ageretur: & ſic nihil poteſt deficere a generali fine providentiæ, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo prædeſtinationis eſt certus non ſolum reſpectu univerſalis finis, ſed etiam reſpectu particularis, & determinati: quia ille qui eſt ordinatus per prædeſtinationem ad ſalutem, numquam deficit a conſecutione ſalutis. Nec tamen hoc modo certus eſt ordo prædeſtinationis ſicut erat ordo providentiæ: quia in providentia ordo non erat certus reſpectu particularis finis, niſi quando cauſa proxima neceſſario producebat effectum ſuum; in prædeſtinatione autem invenitur certitudo reſpectu ſingularis finis; & tamen cauſa proxima, ſcilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum niſi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem prædeſtinationis cum libertate arbitrii. Non enim poteſt dici, quod prædeſtinatio ſupra certitudinem providentiæ nihil aliud addit niſi certitudinem præſcientiæ, ut ſi dicatur, quod Deus ordinat prædeſtinatum ad ſalutem, ſicut &

quem-

quemlibet alium; (a) sed cum hoc de prædestinato scit, quod non deficiet a salute: sic enim dicendo non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus; & sic præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis: quod est contra auctoritatem Scripturæ, & dicta Sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicuius dupliciter. Uno modo inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium, & deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quæ deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, & tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente: & hoc modo est in prædestinatione: liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes, & suffragia orationum, donum gratiæ, & alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causæ proximæ, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona iustitiæ præsentis, vel de corona gloriæ. Utrolibet autem modo si intelligatur, secundum hoc dicitur accipere unus coronam alterius altero cadente, inquantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in auxilium gloriæ propter connexionem caritatis, quæ facit omnia bona membrorum Ecclesiæ communia esse; & ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum aliquo per peccatum cadente, & ita præmium meritorum non consequente alius fructum percipit de meritis quæ ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod præstinatio cassetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere dicitur, non quod aliquis coronam quæ est ei prædestinata, amittat, sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum præsentem iustitiam, & alius in locum eius substituitur ad supplendum numerum electorum; sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex hoc quod causa proxima necessario in effectum est ordinata; ordo autem prædestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod corpus cæleste agit in hæc inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum est de se; & ideo effectus eius necessario evenit, nisi sit aliquid resistens: sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: & ideo quamvis divinæ voluntati nihil resistat, tamen voluntas, & qualibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia & ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic eius voluntas impleretur; & ideo quædam explent divinam voluntatem necessario, quædam contingenter; quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

Ad quartum dicendum, quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum prædestinationis effectum, etiam ordini prædestinationis subiacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicuius superioris virtutis agentis: & ideo ordo divinæ prædestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanæ, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, etsi in exemplo inducto contrarium appareat.

Ad quintum dicendum, quod verba illa Iob, & Gregorii referenda sunt ad statum præsentis iustitiæ, a quo aliqui aliquando decidunt, aliis subrogatis: unde per hoc non potest aliquid concludi contra prædestinationis certitudinem, quia illi

(a) Al. Sed cum hoc prædestinato &c.

illi qui finaliter a gratia deficiunt, numquam prædestinati fuerunt.

Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet quod sicut veritas propositionis de futuro non aufert futurorum contingentiam, ita nec veritas prædestinationis; sed differt quantum ad hoc quod propositio de futuro non respicit futurum nisi ut futurum est, & hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas prædestinationis & præscientiæ respicit futurum ut est præsens, ut in quæst. de scientia Dei (quæst. IV. art. 12.) dictum est, & ideo certitudinem habet.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quæ in ipso est; sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est; sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quæ in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur, Prædestinatus iste potest in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de prædestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum prædestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem primo inductam, scilicet consideratio subiecti cum forma, vel sine forma.

Ad octavum dicendum, quod nigredo, & albedo sunt quædam formæ existentes in subiecto, quod dicitur album, & nigrum; & ideo non potest aliquid attribui subiecto nec secundum potentiam, nec secundum actum, quod repugnet formæ prædictæ, quamdiu in subiecto manet: sed prædestinatio non est forma existens in prædestinato, sed in prædestinante, sicut & scitum denominatur a scientia, quæ est in sciente: & ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiæ, tamen potest aliquid attribui ei considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini prædestinationis: hoc enim modo prædestinatio est aliquid præter ipsum hominem qui dicitur prædestinatus; sicut nigredo est aliquid præter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini eius: secundum quem modum dicit Porphyrius (in Prædicabilibus cap. *de accidentibus*) quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini prædestinato attribui aliquid secundum se considerato quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub prædestinatione.

Ad nonum dicendum, quod creatio, missio, & huiusmodi important productionem alicuius temporalis effectus; & ideo ponunt temporalem effectum esse; & propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid æternum claudant. Sed prædestinatio non importat productionem alicuius effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, & huiusmodi omnia; & ideo quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui est contingens, non oportet quod prædestinatio sit temporalis, vel contingens: quia ad aliquid temporale, & contingens potest aliquid ordinari ab æterno, & immutabiliter.

Ad decimum dicendum, quod absolute loquendo, Deus potest unumquemque prædestinare, vel non prædestinare, aut prædestinasse, vel non prædestinasse: quia actus prædestinationis, cum mensuretur æternitate, numquam cedit in præteritum, sicut numquam est futurum: unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non prædestinare supposito quod prædestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; & ita non sequitur quod prædestinatio possit variari.

ARTICULUS IV.

Utrum numerus prædestinatorum sit certus.

I. Part. quæst. XXIII. *art.* 7.

QUarto quæritur, utrum numerus prædestinatorum sit certus. Et videtur quod non. Quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio: hoc enim petit Moyses Deuter. 1. 11. dicens: *Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia*: Glossa (ordin. ibi) dicit: „ definitum apud „ Deum, qui novit qui sunt eius. “ Frustra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea. Sicut dispositio naturalium bonorum est præparatio ad gratiam, ita

ita per gratiam præparamur ad gloriam. Sed in quocumque est præparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est invenire gratiam. Ergo & in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non prædestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam: ergo erit prædestinatus: ergo aliquis non prædestinatus potest fieri prædestinatus, & sic augebitur numerus prædestinatorum; & ita non erit certus.

3. Præterea. Si quis habens gratiam non sit habiturus gloriam, aut hoc erit propter defectum gratiæ, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiæ, quæ quantum est in se sufficienter disponit ad gloriam; nec ex defectu dantis gloriam, quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habebit gratiam, de necessitate habebit gloriam; & sic aliquis præscitus habebit gloriam, & erit prædestinatus; & sic idem quod prius.

4. Præterea. Quicumque præparat se sufficienter ad gratiam, habet gratiam. Sed aliquis præscitus potest se ad gratiam præparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo præscitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, & sic fieri prædestinatus, ut videtur; & sic idem quod prius.

5. Sed dicendum, quod præscitum mori sine gratia est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta. Sed contra. Omnis necessitas carens principio, & fine, & in medio coniuncta, est simplex, & absoluta, & non conditionata. Sed talis necessitas est necessitas præscientiæ, cum sit æterna. Ergo est simplex, & non conditionata.

6. Præterea. Quolibet numero finito potest esse aliquis maior. Sed numerus prædestinatorum est finitus. Ergo eo potest esse aliquis maior: ergo non est certus.

7. Præterea. Cum bonum sit communicativum sui, infinita bonitas non debet ponere terminum suæ communicationi. Sed prædestinatis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est eius statuere certum prædestinatorum numerum.

8. Præterea. Sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita & hominum prædestinatio. Sed Deus potest facere plura quam fecit: subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap. XII. Ergo similiter non tot prædestinat, quin plures possit prædestinare; & sic idem quod prius.

9. Præterea. Quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab æterno illum prædestinare quem non prædestinavit. Ergo modo etiam potest prædestinare eum; & sic potest fieri additio numero prædestinatorum.

10. Præterea. In omnibus potentiis quæ non sunt prædeterminatæ ad unum, quod potest esse, potest non esse. Sed potentia prædestinantis ad prædestinatum, & potentia prædestinati ad consequendum prædestinationis effectum sunt huiusmodi: quia & prædestinans voluntate prædestinat, & prædestinatus voluntate effectum prædestinationis consequitur. Ergo prædestinatus potest non esse prædestinatus, & non prædestinatus potest esse prædestinatus; & sic idem quod prius.

11. Præterea. Luc. V. super illud, *Rumpebatur autem rete eorum*, dicit Glossa (ordin. ibi:) „ In Ecclesia circumcisionis „ rumpitur rete, quia non tot intrant „ de Iudæis, quot apud Deum erant ad „ vitam præordinati. “ Ergo numerus prædestinatorum potest diminui; & ita non est certus.

Sed contra. Dicit Augustinus in Lib. de correctione & gratia (cap. XIII. in princ.) *Certus est prædestinatorum numerus, qui nec augeri potest, nec minui.*

Præterea. Augustinus in Enchir. (cap. XXIX.) dicit: *Superna Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit.* Sed cives illius sunt prædestinati. Ergo numerus prædestinatorum non potest augeri, nec minui; & ita est certus.

Præterea. Quicumque est prædestinatus, ab æterno est prædestinatus. Sed quod est ab æterno, est immutabile; & quod non fuit ab æterno, numquam potest esse æternum. Ergo ille qui non est prædestinatus, numquam potest esse prædestinatus, nec e converso.

Præterea. Omnes prædestinati cum corporibus suis erunt post resurrectionem in cælo empyreo. Sed locus ille est finitus, cum omne corpus sit finitum: duo etiam corpora glorificata, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse prædestinatorum numerum determinatum.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hanc quæstionem distinxerunt, dicentes, quod numerus prædestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante,

te, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero numerato, sive materialiter accepto: puta, si diceretur, quod certum est esse centum prædestinatos, non autem certum est qui sint illi centum: & illud dictum occasionem videtur sumere ex verbo Augustini superius (art. præced. arg. 1.) inducto, in quo innuere videtur quod unus amittere possit, & alius assumere prædestinatorum coronam, numero tot prædestinatorum nullatenus variato. Sed si hæc opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum prædestinantem, ipsa apparet absurda: ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero prædestinatorum formali, & materiali: scit enim quot, & qui salvandi sunt, & utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri prædestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humanæ, ad quam prædestinatio ordinatur, non erit idem iudicium de numero formali, & materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subiacet voluntati humanæ, quæ est variabilis, inquantum salus uniuscuiusque est sub libertate arbitrii constituta sicut sub causa proxima; & sic numerus materialis aliquo modo certudine caret, sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicuius ad totam integritatem numeri prædestinatorum: & ideo numerus formalis remanet omnimode certus; & sic potest prædicta distinctio sustineri, ita tamen quod simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

Sciendum est autem, quod numerus prædestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quia additionem, vel diminutione non patitur: secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis præscitus posset fieri prædestinatus; quod esset contra certitudinem præscientiæ, vel reprobationis: secundum hoc autem posset diminui, si aliquis prædestinatus posset fieri non prædestinatus; quod est contra certitudinem prædestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri prædestinatorum colligitur ex duplici certitudine, scilicet ex certitudine prædestinationis, & certitudine præscientiæ, vel reprobationis. Sed hæ duæ certitudines differunt: quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis, & ordinis, ut dictum est (art. præced.) certitudo autem præscientiæ est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinatos ordinat ad merendum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero prædestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu præsentis iustitiæ; quod patet ex Glossa interlineari, quæ ibi dicit: *Numero etiam numerato*. Numerus autem iste & augetur, & minuitur, quamvis etiam præfinitio Dei, quæ etiam istum numerum prædefinivit, numquam fallatur: definivit enim quod uno tempore sint plures, alio pauciores; vel etiam definivit per modum sententiæ aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quæ definitio mutari potest; sed prædefinivit alium per modum consilii secundum rationes superiores; & hæc definitio invariabilis est: quia dicit Gregorius (XX. Moral. cap. XXIII. in med.) *Mutat sententiam, sed non consilium*.

Ad secundum dicendum, quod nulla præparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore, sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis, vel sapiens, non quidem tempore pueritiæ, sed tempore perfectæ ætatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore præparationis naturæ, unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere; & sic in quocumque invenitur præparatio naturæ, invenitur & gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiæ, unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere: & propter hoc non est necessarium quod præscitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

Ad tertium dicendum, quod non est neque ex defectu gratiæ, neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur; sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse præscitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur super res futuras sicut super præsentia, ut alibi (qu. de scientia Dei art. 12.) dictum est: & ideo sicuti hoc quod est non esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse prædestinatum, quamvis sit

sit in se possibile; ita esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse præscitum, quamvis in se sit possibile.

Ad quintum dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quod tale scitum a Deo non sit necessarium simpliciter, sed est defectus ex causa proxima. Aeternitatem autem, ut sit sine principio, & sine fine, sive durans in medio, habet prædicta necessitas ex divina scientia, quæ est æterna, non ex causa proxima, quæ est temporalis, & mutabilis: & ideo non est simpliciter necessaria.

Ad sextum dicendum, quod quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis maior; tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinæ præscientiæ, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia maior inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex ratione rei naturalis.

Ad septimum dicendum, quod bonitas divina non communicat se ipsam nisi secundum ordinem sapientiæ; hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autem divinæ sapientiæ requirit ut omnia sint facta in numero, & pondere, & mensura, ut dicitur Sap. IX. & ideo convenit divinæ bonitati ut sit certus prædestinatorum numerus.

Ad octavum dicendum, quod, sicut ex dictis (art. præced.) patet, quamvis de quolibet absolute concedi possit, quod Deus potest eum prædestinare, vel non prædestinare; tamen supposito quod prædestinaverit, non potest non prædestinare, vel e converso, quia non potest esse mutabilis: & ideo dicitur communiter quod hæc: Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare: in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones illæ quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. Unde non est concedendum, quod numero prædestinatorum possit fieri additio, vel subtractio: quia additio præsupponit illud cui fit additio, & subtractio illud a quo subtrahitur: & eadem ratione non potest concedi, quod Deus possit plures prædestinare quam prædestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione, quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorem: & ideo quod Deus facit primo, & post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed prædestinatio, & præscientia, & huiusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine mutatione Dei; & ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet.

Ad nonum autem, & decimum patet responsio per hoc quod procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua præsuppositione.

Ad undecimum dicendum, quod Glossa illa intelligenda est, quod non intrant tot de Iudæis, quot sunt omnes qui præordinati sunt ad vitam, quia non soli Iudæi sunt prædestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de præordinatione prædestinationis, sed præparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt in primitiva Ecclesia tot, quia (a) *cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet* in Ecclesia finali: Rom. XI. 25.

ARTICULUS V.

Utrum prædestinatis certa sit sua prædestinatio.

Quinto quæritur, utrum prædestinatis sit certa sua prædestinatio. Et videtur quod sic. Quia, ut dicitur I. Ioan. II. 27. *unctio docet nos de omnibus*: & intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed prædestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem receptam omnes homines certi redduntur de sua prædestinatione: ergo &c.

2. Præterea. Divinæ bonitati convenit, cuius est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad præmium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo præmio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad præmium perveniet, qui illuc est perventurus; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Dux exercitus omnes quos ascribit ad meritum pugnæ, ascribit etiam ad præmium, ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de præmio. Sed homines certi sunt quod sunt in statu merendi. Ergo & certi sunt quod ad præmium pervenient.

Sed contra. Eccle. IX. 9. (b) *Nemo scit utrum odio, vel amore dignus sit.*

Respondeo dicendum, quod non est Deo

(a) Vulgata: *donec plenitudo gentium intraret, & sic omnis Israel salvus fieret.* (b) Vulgata: *Nescit homo utrum amore, vel odio dignus sit.*

Deo inconveniens alicui suam prædestinationem revelare; sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt prædestinati. Si enim omnibus prædestinatis sua prædestinatio nota esset, tunc omnibus non prædestinatis certum esset se prædestinatos non esse, ex hoc quod se prædestinatos nescirent; & hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte prædestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prædestinatione, securi essent de sua salute; & ideo non tantam solicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam prædestinationem, vel reprobationem ignorent.

Ad primum dicendum, quod cum dicitur, quod *unctio docet nos de omnibus*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quæ secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem prædestinationis non est necessaria ad salutem, etsi prædestinatio sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod non esset conveniens modus dandi præmium, certificare de præmio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui præmium præparatur, detur certitudo conditionata, hoc est quod perveniet, nisi ex se ipso deficiat: & talis certitudo unicuique prædestinato per virtutem spei infunditur.

Ad tertium dicendum, quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum, utrum sit in statu merendi, quamvis ex aliquibus coniecturis hoc possit probabiliter existimare. Habitus enim numquam cognoscitur nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per huiusmodi actus de gratia certitudo haberi; nisi forte ex revelatione certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et præterea in pugna sæculari ille qui est a duce exercitus ad pugnam adscriptus, non certificatur de præmio, nisi conditionaliter: quia (a) *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*: II. Tim. II. 5.

ARTICULUS VI.

Utrum Sanctorum precibus prædestinatio iuvari possit.

I. Part. quæst. XXIII. *art.* 8. *& I. Sent. dist.* XLI. *art.* 4. *& III. dist.* XVII. *art.* 3. *quæst.* 3.

Sexto quæritur, utrum prædestinatio possit iuvari precibus Sanctorum. Et videtur quod non. Quia eiusdem est adiuvari, & impediri. Sed prædestinatio non potest impediri aliquo. Ergo nec adiuvari.

2. Præterea. Illud quo posito, vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non iuvat ipsum. Sed prædestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit; sive oratio fiat, sive non. Ergo prædestinatio orationibus non iuvatur.

3. Præterea. Nullum æternum præceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, prædestinatio autem est æterna. Ergo prædestinationem oratio præcedere non potest, & ita nec adiuvare.

4. Præterea. Membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet I. Corinth. XII. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per prædestinationis effectus. Ergo unus homo non iuvatur ad effectus prædestinationis consequendos precibus alterius.

1. Sed contra est quod dicitur Genes. XXV. 21. quod *Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod esset sterilis: qui exaudivit eum, & dedit conceptum Rebeccæ*; & ex illo conceptu natus est Iacob, qui ab æterno prædestinatus fuerat; nec umquam fuisset prædestinatio impleta, nisi natus fuisset. Ergo oratione Isaac est impetratum: ergo orationibus prædestinatio iuvatur.

2. Præterea. In quodam sermone de conversione Sancti Pauli (August. serm. CCCLXXXII. de S. Stephano al. IV. de Sanctis) legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum: (a) *Nisi Stephanus servus meus orasset pro te, disposui in mente*

(a) Vulgata: *non coronatur, nisi legitime certaverit*. (b) Augustini textus num. 4. *Olim quidem debui perdere te; sed Stephanus servus meus oravit pro te.*

te mea perdere te. Ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit: ergo & per eam est prædestinatus; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Aliquis potest alii mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione & finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est prædestinatus. Ergo aliquis potest iuvari precibus alterius ad hoc quod sit prædestinatus.

4. Præterea. Gregorius oravit pro Traiano, & eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; & ita videtur quod liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii; & sic idem quod prius.

5. Præterea. Membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis. Sed membrum unum iuvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod prædestinationem iuvari precibus Sanctorum, dupliciter potest intelligi. Videlicet uno modo, quod orationes Sanctorum iuvent ad hoc quod aliquis prædestinetur; & hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, prædestinatio autem æterna, neque etiam secundum quod existunt in præscientia Dei, quia præscientia meritorum vel propriorum, vel aliorum non est causa prædestinationis, ut supra (art. 2. huius quæst.) dictum est. Alio modo potest intelligi prædestinationem precibus Sanctorum posse iuvari, quod oratio iuvet ad consequendum prædestinationis effectum, sicut aliquis iuvatur instrumento, quo suum opus perficit; & sic est inquisitio de hac quæstione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum.

Quidam enim attendentes immobilitatem divinæ ordinationis, posuerunt, quod oratio, vel sacrificium, vel huiusmodi in nullo prodesse potest. Et hæc dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quæ Deos nominabant.

Alii autem dicebant, quod secundum hoc sacrificia, & orationes valent, quia per huiusmodi mutatur prærordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et hæc dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos Deos vocabant: & cum ab eis esset prædefinitum, orationibus, & sacrificiis poterat obtineri quod talis definitio mutaretur placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna, qui in fine suæ Metaph. (Lib. X. cap. 1.) ponit, quod omnia quæ aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum cælestium voluntates. Ponit enim, corpora cælestia esse animata; & sicut corpus cæleste habet influentiam super corpus humanum, ita animæ cælestes secundum eum habent influentiam super animas humanas; & quod ad imaginationem earum sequuntur omnia quæ in his inferioribus eveniunt: & ideo sacrificia, & orationes valent secundum eum ad hoc ut huiusmodi animæ concipiant ea quæ nobis volumus evenire.

Sed istæ positiones a fide sunt alienæ, eo quod prima positio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit prædestinationis certitudinem. Et ideo est aliter dicendum, scilicet quod prædestinatio divina numquam mutatur; sed tamen orationes, & alia opera bona valent ad consequendum prædestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primæ causæ ad effectum, sed etiam ordo secundæ causæ ad effectum, & ordo etiam causæ primæ ad secundam, quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causæ primæ. Causa autem prima dat secundæ quod influat super causatum suum, ut patet in Lib. de causis (posit. 1.)

Dico igitur, quod prædestinationis effectus est salus humana, quæ a Deo procedit sicut a causa prima; sed eius possunt esse multæ aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinatæ a divina prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum: unde sicut prædestinationis divinæ est effectus quod iste salvetur, ita & quod per orationes tales, vel merita talia salvetur. Et hoc etiam Gregorius dicit in I. Lib. Dial. quod ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur: propter quod, ut dicit Boetius in Lib. V. de consol. (in fin.) *preces, cum recta sunt, inefficaces esse non possunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est

est quod ordinem prædestinationis possit infringere, & ideo impediri non potest; sed multa sunt quæ ordini prædestinationis subiacent ut causæ mediæ: & ista sunt quæ dicuntur iuvare prædestinationem modo prædicto (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ex quo præscitum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri, nisi prædestinatione remota, sicut nec salus humana, quæ est prædestinationis effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod oratio non iuvet prædestinationem quasi causa: & hoc concedendum est.

Ad quartum dicendum, quod effectus prædestinationis, qui sunt gratia, & gloria, non se habent per modum perfectionis primæ, sed per modum perfectionis secundæ; membra autem corporis naturalis, quamvis non iuventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, iuvantur tamen ad invicem, quantum ad perfectiones secundas; & est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum iuvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor: unde ratio procedit ex falso.

Primum autem in contrarium concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Paulus numquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinæ sententiæ, quæ accipitur secundum inferiores causas, quæ quandoque mutantur: unde non sequitur quod oratio fuerit causa prædestinationis, sed quod iuverit solum ad prædestinationis effectum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prædestinatio, & finalis gratia convertantur, non tamen oportet quod quidquid est causa gratiæ finalis quocumque modo, sit etiam causa prædestinationis, sicut patet ex prædictis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Traianus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus: prædestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

Quintum concedimus.

QUAESTIO VII.

De libro vitæ,

in octo articulos divisa.

Primo enim quæritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum.

Secundo. Utrum liber dicatur in divinis personaliter, vel essentialiter.

Tertio. Utrum liber vitæ approprietur Filio.

Quarto. Utrum liber vitæ idem sit quod prædestinatio.

Quinto. Utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ.

Sexto. Utrum liber vitæ respectu vitæ in creaturis dicatur.

Septimo. Utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ.

Octavo. Utrum sicut dicitur liber vitæ, possit dici etiam liber mortis.

ARTICULUS I.

Utrum liber vitæ sit aliquid creatum.

I. Part. quæst. XXIV. *art.* I.

Quæstio est de libro vitæ. Et primo quæritur, utrum liber vitæ sit aliquid creatum. Et videtur quod sic. Quia Apocal. xx. super illud, *Alius liber apertus est, qui est liber vitæ*, dicit Glossa (ordin.) „ Idest Christus, qui tunc apparebit potens, & suis dabit vitam. " Sed Christus in iudicio in forma humana erit, quæ non est aliquid increatum. Ergo liber vitæ nihil increatum dicit.

2. Præterea. Gregorius in Moralibus (Lib. XXIV. cap. VIII.) dicit, quod (a) *liber vitæ dicitur ipse iudex venturus: quia quisquis eum viderit, mox cuncta quæ fecit, ad memoriam revocabit*. Sed Christo datum est iudicium secundum humanam naturam, ut patet Ioan. v. 27. *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est*. Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitæ; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Liber dicitur ex hoc quod est receptivus scripturæ. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quæ in Deo esse non potest. Ergo liber vitæ non dicitur aliquid increatum.

4. Præterea. Liber, cum importet quamdam

(a) Gregorius: *Liber namque vitæ est ipsa visio advenientis iudicis: in quo quasi scriptum est omne mandatum: quia quisquis eum viderit, mox teste conscientia quidquid non fecit, intelliget.*

dam collectionem, designat distinctionem, & differentiam. Sed in natura increata, quæ est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Igitur liber ibi dici non potest.

5. Præterea. In quolibet libro differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicuntur figuræ, quibus cognoscimus quæ in libro scripta sunt, & leguntur. Ideæ autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

6. Sed dicendum, quod quamvis in natura divina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem. Sed contra. Quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia, quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitæ; & ita non erit quid increatum.

7. Præterea. Liber vitæ videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub scientia visionis continetur: cum enim anima Christi omnia in Verbo videat quæ Deus cognoscit scientia visionis, videtur etiam quod numerum electorum cognoscat, & omnes electos. Ergo anima Christi liber vitæ dici potest; & sic est aliquid creatum.

8. Præterea. Eccli.xxiv.32. dicitur: *Hæc omnia liber vitæ:* Glossa (ordinaria ibi:) „ Idest novum, & vetus testamentum. " Sed hæc sunt quid creatum. Ergo liber vitæ dicitur quid creatum.

9. Præterea. Liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum; scriptura autem aliquam difformitatem requirit: unde & intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum. Sed divina natura multo est purior, & simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

10. Præterea. Liber est ad hoc quod in eo legatur. Sed non potest dici, quod divina natura sit liber, quia ipse in se ipso legat, ut per Augustinum patet, qui dicit, quod non dicitur ideo liber vitæ, quia aliquid in se ipso legat ad hoc quod cognoscat in se quæ prius nescivit. Similiter nec potest dici liber, quia alius in eo legat: nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

11. Præterea. A libro non accipitur cognitio de rebus tamquam a causa rerum, sed tamquam a signo. Sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitæ divina cognitio dici non potest.

12. Præterea. Nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo Deus sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

13. Præterea. Alio modo est scientiæ principium liber quam magister. Sed omnis sapientia dicitur esse a Deo tamquam a magistro. Non ergo quasi a libro.

14. Præterea. Alio modo præsentatur res in speculo quam in libro. Sed Deus dicitur speculum, Sapientiæ vii. propter hoc quod res omnes repræsentantur in ipso. Ergo non debet dici liber.

15. Præterea. Ab uno libro originali etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes humanæ, & angelicæ quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt. Si ergo mens divina liber vitæ dicitur, & mentes creatæ libri debent dici; & sic liber vitæ non semper dicit quid increatum.

16. Præterea. Liber vitæ videtur importare repræsentationem vitæ, & quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo, quia etiam in ipso sicut in exemplari repræsentatur omnis vita gratiæ, & gloriæ, ut dictum est Moysi Exod. xxv. 4. *Vade, & fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse secundum quod homo potest dici liber vitæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in XX. de civit. Dei (cap. xiv. post med.) *Vis quadam intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua vel bona, vel mala ad memoriam revocentur, quæ nimirum vis divina libri nomen accepit.* Sed vis divina est quid increatum. Ergo liber vitæ dicit quid increatum.

Præterea. Augustinus in eodem dicit, quod liber vitæ est præscientia divina, quæ falli non potest. Sed præscientia est quid increatum. Igitur &c.

Respondeo dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut, ipsa

Mm 2

(a) Vulgata: *Inspice; & fac secundum exemplar quod tibi &c.*

ipsa repræsentatio vitæ liber vitæ dicatur. Et ad hoc sciendum, quod vita dupliciter repræsentari potest: uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum se ipsam repræsentari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinæ; quæ quidem repræsentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinæ, ut dicitur in principio de sensu, & sensato: & hoc modo liber vitæ dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; & sic novum, & vetus testamentum liber vitæ dicuntur. Alio modo per modum exemplaris; & hæc quidem repræsentatio pertinet ad visum: & sic liber vitæ dicitur ipse Christus, quia in eo sicut in exemplari possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam æternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitæ, sed secundum quod liber vitæ dicitur repræsentatio eorum qui ad vitam pervenient, qui dicuntur in libro vitæ conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quæ providentia regitur alicuius gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem: & ideo illi qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; & ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis, vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subiectæ. Multitudo autem quæ convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiæ triumphantis, quæ civitas Dei vocatur in Scripturis: & ideo conscriptio illorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repræsentatio, liber vitæ dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis, dicitur enim Lucæ x. 20. *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cælis*, idest in libro vitæ: & Isa. IV. 3. *Sanctus vocabitur omnis qui scriptus (a) fuerit in vita in Hierusalem*: Heb. XII. 22. *Accessistis ad montem Sion, & civitatem Dei viventis, Hierusalem cælestem, & multorum millium Angelorum frequentiam, & Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in cælis*. Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini præest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitæ, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit.

Ad primum ergo, & secundum patet responsio ex dictis (in corp. art.) Loquitur enim Glossa, & auctoritas Gregorii de libro vitæ secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi; quo inspecto quilibet scire poterit, in quo exemplari concordaverit, & in quo discordaverit.

Ad tertium dicendum, quod in illis quæ translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nullam imperfectionem in divinam prædicationem assumantur: & ideo auferendum est quidquid ad materialitatem, vel privationem, vel temporalitatem pertinet. Quod autem sit liber acceptivus alicuius extraneæ impressionis, convenit libro inquantum est temporalis, & de novo conscriptus; & secundum hoc in divinam prædicationem non venit.

Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum, quæ cognoscuntur per librum, quia per unum librum multorum cognitio traditur; sed quod oporteat ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, hoc est ex defectu libri: multo enim esset liber perfectior, si per unum quoddam posset omnia edocere quæ per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litteræ in eo scriptæ differunt a charta in qua scribuntur: hoc enim ad eius compositionem pertinet, ex qua contingit ut habens non sit id quod habetur: & ideo in Deo huiusmodi rationes rerum non differunt ab essentia eius secundum rem, sed secundum rationem tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter scripturam & id in quo scribitur, sit in ratione tantum, tamen repræsentatio, quæ complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo: & ideo liber vitæ secundum rem est in Deo.

Ad septimum dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est (in corp. art.) habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione in-

(a) Vulgata est.

intrinseca, quæ est ipse. Unde scientia animæ Christi non potest dici liber vitæ secundum quod de eo hic loquimur.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas, tamen comparatur libro scripto, & non tabulæ non scriptæ, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulæ rasæ, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, & nulla earum sit in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formæ rerum in actu, & omnes in eo sunt unum: & ideo cum uniformitate stat ibi ratio scripturæ.

Ad decimum dicendum, quod in libro vitæ & ipse Deus legit, & alii legere possunt, secundum quod eis datur: nec Augustinus removere intendit quin Deus in libro vitæ legat, sed quia hoc modo non legit ut cognoscat quæ prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum & idem est ratio diversorum.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quæ est exemplaris, & hæc est causa rei; alia quæ est exemplata, & hæc est effectus, & signum rei. Liber autem conformatur apud nos scientiæ nostræ, quæ est causata a rebus; & ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; & ideo a libro vitæ accipitur scientia sicut a causa, & non sicut a signo.

Ad duodecimum dicendum, quod liber vitæ & est ipsa veritas increata, & est similitudo veritatis creatæ, sicut liber creatus est signum veritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa, & efficiens incidunt in idem: & ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiæ, potest dici magister.

Ad decimumquartum dicendum, quod repræsentatio speculi in hoc differt a repræsentatione libri, quod repræsentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione: continentur enim in libro figuræ, quæ sunt signa vocum, quæ sunt signa intellectuum, quæ sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsæ formæ rerum resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, & cognoscit se cognoscere eas; & ideo ratio speculi, & ratio libri ibi inveniuntur.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam mentes Sanctorum libri dici possunt, ut patet Apocal. xx. 12. *Libri aperti sunt*: quod Augustinus exponit de conscientiis iustorum: non possunt tamen dici libri vitæ per modum prius dictum, ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar, & causa vitæ aliquo modo, non tamen, secundum quod homo, est causa vitæ gloriæ per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam: unde secundum quod homo, non potest dici liber vitæ.

ARTICULUS II.

Utrum liber vita dicatur in divinis personaliter, vel essentialiter.

I. Part. quæst. XXXIX. *art.* 8.

Secundo quæritur, utrum liber vitæ dicatur essentialiter, vel personaliter in divinis. Et videtur quod personaliter. In Psalm. enim XXXIX. 9. dicitur: *In capite libri scriptum est de me*: Glossa (ordinaria ibi) „Apud Patrem, qui est caput mei." Sed nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, personaliter dicitur in divinis. Ergo liber vitæ dicitur personaliter.

2. Præterea. Sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita & liber, quia scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum ratione prædicta (quæst. præced. art. 2.) dicitur personaliter in divinis. Ergo & liber vitæ.

3. Sed dicendum, quod verbum importat processum realem, liber autem processionem rationis tantum. Sed contra. Nos non possumus nominare Deum nisi ex his quæ apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum a prolatore procedit realiter distinctum ab eo, ita & liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

4. Præterea. Verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; & adhuc magis verbum scripturæ, quod significat verbum vocis. Si ergo Verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit (XV. de Trinit. cap. XI.) realiter distinguitur a dicente, multo magis liber, qui scripturam importat.

5. Præterea. Illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quæ sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repræsentet, sed etiam quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; & sic personaliter dicitur.

6. Præterea. Sicut de ratione libri est quod legatur, ita quod scribatur. Sed secundum quod scribitur, est ab alio, secundum quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ad alium, & ab alio; & sic personaliter dicitur.

7. Præterea. Liber vitæ dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitæ importat relationem originis, & sic dicitur personaliter.

Sed contra est quod liber vitæ est ipsa divina prædestinatio, ut Augustinus dicit in Lib. de civit. Dei (XX. cap. xv. in fin.) & ut habetur in Glossa Apoc. xx. (ordinaria, & interlin. super illud, *Liber apertus est*.) Sed prædestinatio dicitur essentialiter, & numquam personaliter. Ergo & liber vitæ.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod liber vitæ quandoque dicitur personaliter, quandoque essentialiter: secundum enim quod transfertur in divina ex ratione scripturæ, dicitur personaliter, & secundum hoc importat originem ab alio (liber enim non nisi ab alio scribitur;) secundum autem quod importat repræsentationem eorum quæ in libro scribuntur, dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis: quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet, secundum hoc quod in divinam prædicationem venit. In his autem quæ translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quæ est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde & liber vitæ non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiato, sed secundum id quod est proprium libri inquantum liber. Procedere autem a scriptore convenit non libro inquantum est liber, sed inquantum est artificiatum: sic enim & domus est ab artifice, & cultellus a fabro. Sed repræsentatio eorum quæ scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum huiusmodi: unde tali repræsentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatus. Unde patet quod liber non transsumitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repræsentat ea quæ scribuntur in libro. Et ideo cum repræsentatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt: unde hoc nomen *Deus* quandoque supponit pro persona Patris, quandoque pro persona Filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus: & ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona Filii: & secundum hoc dicitur habere caput, vel principium in divinis.

Ad secundum dicendum, quod verbum secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quæst. de verbo (art. 1. & 2.) dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transfertur: & ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi: non enim plus importatur in nomine libri processus a scriptore quam in nomine domus processio ab ædificatore.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si de ratione libri esset verbum scriptum; hoc autem non est verum: unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet in his quæ proprie dicuntur; in his autem quæ metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat eidem secundum omnia (a) prædicata quæ ei conveniunt proprie: alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas, & pilos.

Ad sextum patet responsio ex dictis, & similiter ad septimum.

AR-

(a) Al. prædicta.

ARTICULUS III.

Utrum liber vitæ approprietur Filio.

I. Part. quæst. XXX. *art.* 8.

Tertio quæritur, utrum liber vitæ approprietur Filio. Et videtur quod non. Liber enim vitæ ad vitam pertinet, quæ attribuitur Spiritui sancto in Scripturis: Ioan. VI. 64. *Spiritus est qui vivificat*. Ergo & liber vitæ Spiritui sancto appropriatur, & non Filio.

2. Præterea. Principium in unoquoque potissimum est. Sed Pater dicitur caput, sive principium libri, ut patet in Psal. XXXIX. 9. *In capite libri scriptum est de me*: Ergo Patri appropriari debet nomen libri.

3. Præterea. Illud in quo aliquid scribitur, habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur Patri, sicut intelligentia Filio, & voluntas Spiritui sancto. Ergo liber vitæ debet Patri appropriari.

4. Præterea. Caput libri Pater est. Sed in capite libri, ut in Psal. habetur, scribitur de Filio. Ergo Pater est liber Filii, & sic Patri debet appropriari.

Sed contra. Augustinus dicit (XX. de civit. Dei, cap. XV. in fin.) quod liber vitæ est præscientia Dei. Sed scientia Filio appropriatur I. Corinth. 1. 24. *Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam*, Ergo & liber vitæ Filio appropriatur.

Præterea. Liber repræsentationem importat, sicut speculum, & imago, & character, & figura. Sed omnia ista Filio appropriantur, vel attribuuntur. Ergo & liber vitæ Filio appropriari debet.

Respondeo dicendum, quod appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicuius personæ, ex hoc quod magis uni personæ quam alii conveniat, hoc enim æqualitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, maiorem habet similitudinem ad id quod est proprium personæ unius, quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio Spiritus sancti, qui procedit ut amor; (est enim bonitas obiectum amoris;) & similiter potentia appropriatur Patri, quia potentia inquantum huiusmodi est quoddam principium; Patri autem proprium est esse principium totius Divinitatis: & eadem ratione sapientia appropriatur Filio, quia habet convenienriam cum proprio eius, procedit enim Filius a Patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde cum liber vitæ ad notitiam pertineat, Filio appropriari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita approprietur Spiritui sancto, tamen vitæ cognitio appropriatur Filio: hanc autem liber vitæ importat.

Ad secundum dicendum, quod Pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam Filio, sed quia Filius, cui appropriatur liber vitæ, a Patre oritur.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa; sicut donum sapientiæ appropriatur Spiritui sancto inquantum est donum, omnis enim doni principium est amor; sed appropriatur Filio inquantum est sapientia; & similiter memoria appropriatur Patri inquantum est principium intelligenriæ; secundum autem quod est quædam potentia cognitiva, appropriatur Filio; & hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi: & sic memoria potest habere rationem libri: unde & liber magis appropriatur Filio quam Patri.

Ad quartum dicendum, quod quamvis liber approprietur Filio, tamen etiam convenit Patri, cum sit commune, non proprium: & ideo non est inconveniens, si in Patre aliquid scribi dicatur.

ARTICULUS IV.

Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

I. Part. quæst. XXIV. *art.* 1.

Quarto quæritur, utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio. Et videtur quod sic. Augustinus enim dicit (XX. de civit. Dei cap. XV. in fin.) quod liber vitæ est prædestinatio eorum quibus debetur vita æterna.

2. Præterea. Attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus prædestinationis, & libri vitæ, scilicet finalis gratia, & gloria. Ergo idem est prædestinatio, & liber vitæ.

3. Præterea. Quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid dictum proprie. Sed liber vitæ dicitur

citur metaphorice in divinis. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci. Sed non potest ad aliquid magis proprie dictum reduci quam ad prædestinationem. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra. Liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio scripturæ ad prædestinationem non pertinet. Ergo prædestinatio non est idem quod liber vitæ.

2. Præterea. Liber de sui ratione nullam causalitatem importat respectu eorum ad quæ dicitur; prædestinatio autem importat. Ergo non est idem prædestinatio cum libro vitæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis (art. 1. huius quæst.) patet, liber vitæ dicitur in divinis ad similitudinem scripturæ, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis, vel excludendis a civitatis suæ consortio. Hæc autem scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui elegit eos quos vult admittere, ab his quos excludit, & præcedit ipsam admissionem, vel exclusionem: scriptura autem prædicta non est nisi repræsentatio suæ prædestinationis. Ita etiam & liber vitæ nihil aliud est quam quædam conscriptio diuinæ prædestinationis in mente divina: prædestinatio enim prædestinat eos qui sunt ad vitam gloriæ admittendi. Huiusmodi autem prædestinationis notitia semper apud Deum manet; & hoc quod est cognoscere se prædestinasse aliquos, est suam prædestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitæ. Liber autem vitæ, & prædestinatio formaliter loquendo non sunt idem; sed materialiter est liber vitæ ipsa prædestinatio; sicut dicimus, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur Augustinus cum dicit (XX. de civit. Dei, cap. xv. in fin.) quod liber vitæ est prædestinatio.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis eumdem effectum respiciant liber vitæ, & prædestinatio, non tamen eodem modo; sed prædestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vitæ mediante prædestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate, sed in libro conscribuntur signa vocum, quæ sunt notæ passionum in anima; & ita liber mediate est signum rei.

Ad tertium dicendum, quod liber vitæ ad aliquid proprie dictum in divinis reducitur: hoc autem non est prædestinatio, sed prædestinationis cognitio, qua Deus aliquos se prædestinasse cognoscit.

Ad ea quæ contra obliciuntur, non esset difficile respondere.

AATICULUS V.

Utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ.

I. Part. quæst. XXIV. *art.* 2.

Quinto quæritur, utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ increatæ. Et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus (XX. de civit. Dei cap. XIV.) liber vitæ est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitæ respicit etiam vitam increatam.

2. Præterea. Liber vitæ est repræsentatio vitæ. Sed non vitæ creatæ: primum enim non repræsentat secundum, sed e converso. Ergo liber vitæ est repræsentativus vitæ increatæ.

3. Præterea. Quod de pluribus dicitur, de uno per prius, & de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis: quia eius vita omnis vitæ est origo, ut ostendit Dionysius de divin. Nomin. VII. cap. Ergo cum in libro vitæ, vita simpliciter nominetur, debet intelligi de vita increata.

4. Præterea. Sicut liber repræsentationem importat, ita & figura, maxime cum liber figuris quibusdam repræsentet. Sed Filius dicitur figura Patris Heb. 1. Ergo & Filius potest dici liber respectu vitæ Patris.

5. Præterea. Liber dicitur respectu eius quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de Filio, iuxta illud Psalm. XXXIX. 9. *In capite libri scriptum est de me*. Vita autem Filii est increata. Ergo liber vitæ potest respicere vitam increatam.

6. Præterea. Non potest esse idem liber, & cuius est liber, respectu eiusdem. Sed creatura est liber, respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitæ creatæ: ergo restat quod liber vitæ dicitur respectu vitæ increatæ.

6. Præterea. Sicut liber ad cognitionem pertinet, ita & verbum. Sed verbum per prius est ipsius divinæ essentiæ quam creaturæ: Pater enim dicendo se, di-

dicit omnem creaturam. Ergo & liber vitæ per prius respicit vitam increatam quam creatam.

Sed contra. Secundum Augustinum (XX. de civit. Dei cap. xv. in fin.) liber vitæ est prædestinatio. Prædestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitæ.

Præterea. Liber non repræsentat aliquid nisi per aliquas figuras, & similitudines. Sed Deus non cognoscit se ipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis (art. præced. & artic. 1.) patet, liber vitæ est quædam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vitæ collatione, secundum quod de aliquo præordinatum erat: & ideo vita, respectu cuius liber vitæ dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicuius; aliud est, quia consequitur conscriptionem prædictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem deest vitæ increatæ: quia vita gloriæ non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam eius præcedit, sed ipsa Dei vita præcedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vitæ non potest dici respectu vitæ increatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet notitia dicitur liber vitæ, sed illa quæ est de vita quam habituri sunt prædestinati, ut ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod repræsentare aliquid est similitudinem eius continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quæ est factiva rei, sicut quæ est in intellectu practico; & per modum huius similitudinis primum potest repræsentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cuius est; & per hunc modum posterius repræsentat primum, & non e converso. Liber autem vitæ non hoc modo, sed primo vitam repræsentat.

Ad tertium dicendum, quod aliquid simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicuius adiuncti, sicut ens in alio intelligitur accidens, & similiter vita ratione eius quod adiungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quæ per posterius vita dicitur.

Ad quartum dicendum, quod figura repræsentat id cuius est figura, quodammodo ut principium, eo quod figura, & imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vitæ repræsentat vitam ut principiatum ab ipso. Deo autem competit esse principium Filii, qui est figura Patris; sed non competit vitæ eius quod aliquid sit ipsius principium: & ideo non est simile de vita, & figura.

Ad quintum dicendum, quod illud intelligitur de Filio secundum humanam naturam.

Ad sextum dicendum, quod causa repræsentat effectum, & e converso, ut ex dictis patet; & secundum hoc Deus potest dici liber creaturæ, & e converso.

Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium eius quod per verbum dicitur, sicut liber vitæ, prout hic accipitur: & ideo non est simile.

ARTICULUS VI.

Utrum liber vitæ respectu vitæ naturæ in creaturis dicatur.

Ibidem.

SExto quæritur, utrum liber vitæ dicatur respectu vitæ naturæ in creaturis. Et videtur quod sic. Quia sicut vita gloriæ repræsentatur in Dei notitia, ita & vita naturæ. Sed Dei notitia dicitur liber vitæ respectu vitæ gloriæ. Ergo etiam debet dici respectu vitæ naturæ.

2. Præterea. Divina notitia continet omnia per modum vitæ: quia, ut dicitur Ioan. 1. 3. *quod factum est, in ipso vita erat.* Ergo debet dici liber vitæ respectu omnium, & maxime viventium.

3. Præterea. Sicut ex divina providentia aliquis præordinatur ad vitam gloriæ, ita & ad vitam naturæ. Sed notitia præordinationis ad vitam gloriæ dicitur liber vitæ, ut dictum est prius (art. præced.) Ergo & notitia præordinationis ad vitam naturæ dici potest liber vitæ.

4. Præterea. Apoc. III. super illud, *Non delebo nomina eorum de libro vitæ*, dicit Glossa (ordin.) „Liber vitæ est divina notitia, in qua constant omnia." Ergo liber vitæ dicitur respectu omnium, & ita etiam respectu vitæ naturæ.

5. Præterea. Liber vitæ est notitia quædam de vita gloriæ. Sed non potest cognosci vita gloriæ, nisi cognoscatur vita naturæ. Ergo liber vitæ respicit vitam naturæ.

6. Præterea. Nomen vitæ translatum est a vita naturæ ad vitam gloriæ. Sed ve-

verius dicitur aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transsumitur. Ergo liber vitæ magis respicit vitam naturæ quam vitam gloriæ.

7. Præterea. Id quod est permanentius, & communius, est nobilius. Sed vita naturæ est permanentior quam vita gloriæ, vel gratiæ; & similiter communior, quia vita naturæ sequitur ad vitam gratiæ, & gloriæ, sed non convertitur. Ergo vita naturæ est nobilior quam vita gratiæ, & gloriæ: ergo liber vitæ magis respicit vitam naturæ quam vitam gloriæ, vel gratiæ.

Sed contra. Liber vitæ est quodammodo prædestinatio, ut patet per Augustinum. Sed prædestinatio non est de vita naturæ. Ergo nec liber vitæ.

Præterea. Liber vitæ est de illa vita quæ immediate a Deo datur. Sed vita naturæ datur a Deo mediantibus causis naturalibus. Ergo liber vitæ non est de vita naturæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ est quædam notitia dirigens datorem vitæ in vitæ collatione, ut dictum est supra. In collatione autem aliqua non indigemus directione, nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandum non est. Unde liber vitæ non est nisi respectu illius vitæ quæ cum electione datur. Vita autem naturalis, sicut & alia bona naturalia, communiter omnibus datur, secundum quod unusquisque est capax: & ideo respectu vitæ naturæ non est liber vitæ, sed solum respectu illius vitæ quæ secundum propositum Dei eligentis quibusdam datur, & quibusdam non datur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita naturæ repræsentetur in Dei notitia, sicut & vita gloriæ; non tamen notitia vitæ naturæ habet rationem libri vitæ, sicut notitia vitæ gloriæ, ratione prædicta.

Ad secundum dicendum, quod liber vitæ non dicitur liber vitæ, quia vivit, sed liber qui est de vita, ad quam aliqui secundum electionem præordinantur, qui sunt conscripti in libro.

Ad tertium dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturæ ipsorum; sed vitam gloriæ non providet nisi ex beneplacito suæ voluntatis: & ideo vitam naturæ dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriæ; & propter hoc non est aliquis liber vitæ naturæ, sicut est vitæ gloriæ.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constent, idest contineantur, in libro vitæ, sed quia omnia quæ in eo scribuntur, constant, idest firma sunt.

Ad quintum dicendum, quod liber vitæ non solum importat notitiam respectu vitæ gloriæ, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod vita gloriæ est minus nota nobis quam vita naturæ; & ideo ex vita naturæ devenimus in cognitionem vitæ gloriæ, & similiter ex vita naturæ gloriæ vitam nominamus, quamvis vita gloriæ plus habeat de ratione vitæ; sicut ex his quæ sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitæ intelligatur de vita naturæ, quando simpliciter profertur.

Ad septimum dicendum, quod vita gloriæ, quantum est in se, est permanentior quam vita naturæ, quia per vitam gloriæ vita naturæ stabilitur; sed per accidens vita naturæ est permanentior quam vita gratiæ, inquantum scilicet est propinquior viventi, cui secundum existentiam suam debetur vita naturæ, non autem vita gloriæ. Communior autem est quodammodo vita naturæ, & quodammodo non. Dicitur enim dupliciter aliquid commune. Uno modo per consecutionem, vel prædicationem, quando scilicet aliquod unum invenitur in multis secundum unam rationem; & sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius, sicut animal homine; & hoc modo vita naturæ est communior quam gloriæ. Alio modo per modum causæ, sicut causa quæ una numero manens ad plures effectus se extendit; & sic illud quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiæ est nobilius. Hoc autem modo vita naturæ non est communior quam vita gloriæ.

ARTICULUS VII.

Utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ.

I. Part. quæst. XXIV. *art.* 2.

SEptimo quæritur, utrum liber vitæ dicatur simpliciter respectu vitæ gratiæ. Et videtur quod sic. Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in Lib. de divinis Nominibus (cap. 11.) Sed gloria est effectus gratiæ. Ergo vita gratiæ est nobilior

lior quam vita gloriæ: ergo liber vitæ principalius respicit vitam gratiæ quam vitam gloriæ.

2. Præterea. Liber vitæ est quædam prædestinationis conscriptio, ut supra (art. 1. & 5. huius quæst.) dictum est. Sed prædestinatio est communiter præparatio gratiæ, & gloriæ. Ergo & liber vitæ utramque vitam communiter respicit.

3. Præterea. Per librum vitæ aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed sicut per vitam gloriæ aliqui efficiuntur cives Hierusalem cælestis, ita per vitam gratiæ aliquis efficitur civis Ecclesiæ militantis. Ergo liber vitæ respicit vitam gratiæ sicut & gloriæ.

4. Præterea. Quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiæ est prior vita gloriæ. Ergo cum dicitur liber vitæ, intelligitur de vita gratiæ.

Sed contra. Ille qui habet præsentem iustitiam, simpliciter habet vitam gratiæ. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitæ, sed solum secundum quid, idest secundum præsentem iustitiam. Ergo liber vitæ non respicit simpliciter vitam gratiæ.

Præterea. Finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed vita gloriæ est finis gratiæ. Ergo est nobilior: ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita gloriæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ significat quamdam conscriptionem alicuius ad vitam obtinendam quasi quoddam præmium, & quasi possessionem quamdam, ad quam huiusmodi homines consueverunt conscribi. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; & hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde Philosophus dicit in principio Metaph. (Lib. I. cap. 11. a med.) quod scientia quæ est de Deo, non est humana possessio, sed divina: quia solus Deus perfecte se ipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitæ oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriæ in qua omnis mors & corporalis, & spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiæ. Et ideo liber vitæ non respicit simpliciter vitam gratiæ, sed gloriæ tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam causæ sunt nobiliores his quorum sunt causæ, scilicet efficiens, formalis, & finalis: & ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causæ. Sed materia est imperfectior eo cuius est causa; & ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam sit in materiato: in materia enim est incomplete, & in potentia, & in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quæ præparat subiectum ad aliquam formam, vel perfectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem; & hoc modo gratia est causa gloriæ: & ideo vita non est nobilius in gloria quam in gratia.

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam: unde esse prædestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratiæ, sint cives Ecclesiæ militantis, tamen status Ecclesiæ militantis non est status in quo vita plene habetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem: & ideo respectu huiusmodi non dicitur liber vitæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vita gratiæ sit prior in via generationis quam vita gloriæ, tamen vita gloriæ est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quæ sunt ad finem.

ARTICULUS VIII.

Utrum sicut dicitur liber vitæ, possit dici liber mortis.

Octavo quæritur, utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitæ. Et videtur quod sic. Luc. x. 20. super illud, *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cælis*, dicit Glossa (ordinar.) „Si „ quis cælestia, sive terrestria gesserit, „ per hoc quasi litteris annotatus apud „ Dei memoriam æternaliter est affixus.“ Sed sicut per opera cælestia, quæ sunt opera iustitiæ, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, quæ sunt opera peccati, ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem: ergo sicut in Deo dicitur liber vitæ, ita & liber mortis.

2. Præterea. Liber vitæ in Deo non ponitur nisi inquantum apud se conscriptos habet quos ad æterna præmia præparavit, ad similitudinem eius quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad

ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates, & præmia, ita etiam pœnas, & supplicia. Ergo & similiter apud Deum debet poni liber mortis.

3. Præterea. Sicut Deus cognoscit prædestinationem suam, qua alios præparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua alios præparavit ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua prædestinatione, dicitur liber vitæ, ut dictum est (art. 1. huius quæst.) Ergo & notitia reprobationis debet dici liber mortis.

Sed contra. Secundum Dionysium in Libro de divinis Nominibus in principio, de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacræ Scripturæ introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici de Deo, sicut liber vitæ. Ergo non debemus ponere librum mortis.

Respondeo dicendum, quod de eo quod in libro scriptum habetur, habet aliquis aliquam notitiam præ aliis privilegiatam: unde & respectu illorum scitorum a Deo liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio, scilicet simplicis notitiæ, & scientia approbationis. Scientia simplicis notitiæ communis est omnibus bonis, & malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum: & ideo boni habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cuius in libro conscribi dicuntur; non autem mali. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam opera cælestia exponunt de operibus contemplativæ vitæ, opera autem terrestria de operibus activæ. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; & ita utraque conscriptio ad librum vitæ pertinet, & neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per quæ quamvis aliquis per se loquendo ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior, & humilior. Vel potest dici, & melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut præpositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; & sic non potest intelligi in proposito: quia opera quæ quis facit, bona, vel mala, non sunt causa neque divinæ præscientiæ, vel prædestinationis, neque reprobationis æternæ. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; & sic intelligitur in proposito: dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quæ gessit, non quia huiusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat, sed quia Deus cognoscit quod propter huiusmodi opera aliquis habiturus est mortem, vel vitam. Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione vitæ quæ pertinet ad librum vitæ, quæ est ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per pœnas ipsas exterminantur a notitia hominum; & ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus quousque eis pœna infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates, & præmia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non habet notitiam privilegiatam, sicut de prædestinatis: & ideo non est simile.

QUAESTIO VIII.

De cognitione Angelorum,

in decem & septem articulos divisa.

PRimo enim quæritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam.

Secundo. Utrum intellectus Angeli, vel hominis beati essentiam divinam comprehendat.

Tertio. Utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit.

Quarto. Utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

Quinto. Utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.

Sexto. Utrum Angelus cognoscat se ipsum.

Septimo. Utrum unus Angelus alium intelligat.

Octavo. Utrum Angelus materialia cognoscat per aliquas formas, vel per essentiam sui cognoscentis.

Nono. Utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ.

Decimo. Utrum Angeli superiores habeant

beant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.

Undecimo. Utrum Angelus singularia cognoscat.

Duodecimo. Utrum Angeli futura cognoscant.

Tertiodecimo. Utrum Angeli occulta cordium scire valeant.

Quartodecimo. Utrum Angeli simul multa cognoscant.

Quintodecimo. Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.

Sextodecimo. Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina, & vespertina.

Decimoseptimo. Utrum cognitio angelica per matutinam, & vespertinam sufficienter distinguatur.

ARTICULUS I.

Utrum Angeli videant Deum per essentiam.

QUæstio est de cognitione Angelorum. Et primo quæritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam. Et videtur quod non. Dicitur enim Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit umquam*: super quo dicit Chrysostomus (hom. XIV. in Ioan. aliquantulum a princ.) „ Sed nec ipsæ di„ co cælestes essentiæ, scilicet ipsa Che„ rubim, & Seraphim, ipsum ut est um„ quam videre potuerunt. " Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam.

2. Præterea. Exod. XXXIII. super illud, *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem &c.* dicit Glossa: „ Substantiam Dei „ nec hominum, nec Angelorum quis„ quam, sicut est, umquam videre po„ tuit: " & sic idem quod prius.

3. Præterea. Secundum Augustinum, desiderium est rei non habitæ. Sed Angeli desiderant in Deum prospicere, ut dicitur I. Petri II. Ergo Deum per essentiam non vident.

4. Præterea. Chrysostomus super Ioan. dicit: *Ipsum quod est Deus, non solum Propheta, sed nec Angeli, nec Archangeli videre potuerunt*; & sic idem quod prius, quia ipsum quod est Deus, est essentia Dei.

5. Præterea. Omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus videt essentiam Dei, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam, quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, & sic est actus eius; & sic oportet quod ex ea, & intellectu efficiatur unum: quod non potest dici de divina essentia, quæ non potest venire ut pars in constitutionem alicuius. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum videat eum mediante aliqua alia forma; & sic non videt eum per essentiam.

6. Præterea. Intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam & intellectum angelicum, quia in infinitum distant; & talium nulla est proportio. Ergo non potest Deum Angelus per essentiam videre.

7. Præterea. Nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem eius receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio fit per assimilationem. Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, & non per essentiam suam.

8. Præterea. Quicumque aliquid per essentiam cognoscit, cognoscit de eo quid est. Sed, ut patet per Dionysium (cap. 1. de div. Nom.) & Damascenum (Lib. I. cap. XIX.) de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. Ergo nullus intellectus potest videre Deum per essentiam.

9. Præterea. Sicut dicit Dionysius in epist. ad Caium, *in Deo tenebræ describuntur propter superabundantem eius claritatem, & propter hoc quod absconditur omni lumini, & occultatur omni cognitioni*. Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam Angelorum. Ergo eorum cognitioni claritas divinæ essentiæ absconditur.

10. Præterea. Dionysius sic arguit in primo capite de divin. Nomin. Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi superessentiali cognitione, quæ est cognitio divina.

11. Præterea. Sicut dicit Dionysius in epistola ad Caium, *si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt eius*. Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

12. Præterea. Quanto visus est fortior, tanto aliquid magis remotum videri potest ab eo. Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinitæ virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat ab omni intellectu creato. Cum ergo omnis intelle-

lectus creatus sit finitæ virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

13. Præterea. Ad cognitionem quamlibet requiritur iudicium. Sed iudicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus intellectus creatus Deum per essentiam videre potest.

14. Præterea. Ut Boetius dicit (V. de consol. prosa v.) iudicium est actus iudicantis. Ergo iudicatum se habet ad iudicium ut passum. Sed divina essentia non potest se habere ut passum respectu alicuius intellectus creati. Ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre non potest.

15. Præterea. Omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad illud quod in infinitum distat ab ipso. Ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei, quæ in infinitum distat ab eo.

Sed contra est quod dicitur Matth. XVIII. 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Faciem autem Patris videre, est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea. Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut nobis promittitur in statu beatitudinis. Sed nos videbimus Deum per essentiam, ut patet per illud I. Ioan. III. 2. *Videbimus eum sicuti est.* Ergo & Angeli vident Deum per essentiam.

Præterea. Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est causa Angelorum. Ergo essentiam divinam vident.

Præterea. Omne quod videtur, videtur per essentiam suam, vel per similitudinem. Sed in Deo non est aliud similitudo, & essentia: quia quidquid est in Deo, Deus est. Igitur cum Angeli Deum videant, vident eum per essentiam suam.

Præterea. Intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo: unde dicit Augustinus (in Psal. CXVIII. serm. VIII.) *Præcedit* (a) *intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus.* Sed Angeli diligunt divinam essentiam. Ergo multo magis vident eam.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo umquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quæ est inter intellectum creatum & divinam essentiam. Sed hæc positio sustineri non potest, cum sit hæretica. Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creaturæ beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturæ rationalis in nobilissima visione intellectus consistat: nobilitas autem intellectivæ visionis est ex nobilitate intellecti, sicut etiam dicit Philosophus in X. Ethic. (cap. IX. circa med.) quod *perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quæ cadunt sub visu.* Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniet ad videndum divinam essentiam, beatitudo eius non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet secundum fidem ut omnis creatura rationalis quæ ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat.

Sed oportet nunc considerare, & intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat: & hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum; vel aliqua similitudo eius, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo quia ex intelligente, & intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici, quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo: & dico convenientiam secundum repræsentationem, sicut species in anima convenit cum re quæ est extra animam, non secundum esse naturale. Et ideo si similitudo deficiat a repræsentatione speciei, non autem a repræsentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a repræsentatione generis, repræsentaret autem secundum convenientiam analogiæ tantum, tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur; sicut si cognosceretur substantia per similitudi-

(a) Augustinus ibi num. 4. in fine: *Pravolat intellectus, & tarde sequitur, & aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus.*

tudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinæ essentiæ in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum. Et ideo cognitio quæ esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant, quod Deus per essentiam non videtur, dicebant, quod videbitur quidam fulgor divinæ essentiæ, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatæ, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repræsentatione divinæ essentiæ, sicut deficit lux recepta in pupilla, a claritate quæ est in Sole: unde non potest defigi acies videntis in ipsam Solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores. Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quæ est pars rei, & materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo, ex essentia divina, & intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, & essentia divina per se ipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in III. de Anima (comm. v. & xxxvi.) Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad suum perfectibile; sicut lux est perfectio coloris, quando ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo cum intellectus creatus, qui inest substantiæ creatæ, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et huius exemplum aliquale in rebus naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiæ forma, si in ea aliquid de materia inveniatur; sicut lapis non potest esse alicuius materiæ forma: sed res per se subsistens quæ materia caret, potest esse forma materiæ, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quæ est actus purus, quamvis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Ideo dicit Magister in II. dist. II. Sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatæ unionis spiritus rationalis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Hoc videtur ut est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut modus quo res visa est, cadat sub visione, hoc est dictu, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; & hoc modo Deus ut est ab Angelis videtur, & videbitur a beatis, quia videbunt essentiam eius habere illum modum quem habet; & sic intelligitur quod habetur I. Ioan. III. 2. *Videbimus eum sicuti est*. Alio modo potest intelligi ut modus prædictus conformetur visioni videntis, ut scilicet talis sit modus visionis ipsius, qualis est modus essentiæ rei in se; & sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est, quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est: & hoc modo intelligendum est verbum Chrysostomi.

Et similiter dicendum est ad secundum, & tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina: nec tamen sequitur quod sit forma quæ est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quæ est pars rei in essendo.

Ad sextum dicendum, quod proportio proprie loquendo nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod æqualis sit una alteri, vel tripla; & exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet ad rem alteram proportio nominetur, sicut dicitur materia esse proportionata formæ inquantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis: & similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio propter distantiam infinitam.

Ad septimum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio, nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

Ad

Ad octavum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii, & Damasceni intelligenda est de visione viæ, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam, quia illa forma deficit a repræsentatione divinæ essentiæ; & ideo per eam non potest videri divina essentia, sed tantum cognoscitur quod Deus est super illud quod de ipso intellectui repræsentatur: unde illud quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via: & ideo non videmus de Deo quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repræsentat se ipsam; & ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

Ad nonum dicendum, quod divina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectivam; & ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostræ, quanta est perfectio essentiæ suæ, quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit; & ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis (in corp. art.) patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus nostri, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est; non autem excedet formam qua videbitur, scilicet essentiam suam: & ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio Dionysii procedit de cognitione viæ, quæ est secundum formas existentium creatorum; & ideo non potest pertingere ad id quod est supra existens. Hoc autem non erit in visione patriæ: & ideo ratio eius non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii est intelligenda de visione viæ, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam, & hoc ratione iam dicta (in corp. art. & ad 9. arg.)

Ad duodecimum dicendum, quod ideo oportet esse maiorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva; potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto potest moveri a minori; sicut e converso potentia activa quanto est perfectior, tanto magis movere potest: quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto a minori calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, & ita minus est quod ad visum de visibili pervenit: sed si æqualis forma perveniret a propinquo, & remoto, non magis videretur propinquum quam remotum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui coniungitur: & ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendnm, quod duplex est iudicium. Unum quo iudicamus qualiter res esse debeat; & hoc iudicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo iudicatnr qualiter res sit; & hoc iudicium potest esse & de superiori, & de æquali, non enim minus possum iudicare de Rege an stet, vel sedeat, quam de rustico; & tale iudicium est in cognitione.

Ad decimumquartum dicendum, quod iudicium non est actio quæ egrediatur ab agente in rem exteriorem quæ per eam transmutetur, sed est operatio quædam in ipso operante consistens ut perfectio ipsius: & ideo non oportet quod illud de quo iudicat intellectus, vel sensus, sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile, & intelligibile, de quo est iudicium, se habet ad intellectum, & sensum ut agens, inquantum sentire, vel intelligere pati quoddam est.

Ad decimumquintum dicendum, quod intellectus creatus numquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit eiusdem naturæ cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus Angeli, ac hominis beati essentiam divinam comprehendat.

I. Part. quæst. XII. art. 7.

Secundo quæritur, utrum intellectus Angeli, vel hominis beati essentiam divinam comprehendat. Et videtur quod sic. Simplex enim si videtur, totum videtur. Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, & sic comprehendit.

2. Sed diceretur, quod licet videatur tota, non tamen totaliter. Sed contra. *Totaliter* dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinæ essentiæ est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

3. Præterea. Efficacia actionis mensuratur secundum formam, quæ est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut

ut de calore, & calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis. Ergo tanta erit efficacia intellectus videntis Deum, quanta est perfectio divinæ essentiæ: ergo comprehendet ipsam.

4. Præterea. Sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est perfectissimus modus cognoscendi incomplexa. Sed omne complexum quid scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est, cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli divinam essentiam.

5. Præterea. Philip. III. 12. dicitur: *Sequor autem, si quo modo comprehendam &c.* Sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. Ergo Apostolus ad hoc tendebat quod perfecte comprehenderet Deum.

6. Præterea. Glossa (ordin.) ibidem „ dicit: „ *Ut comprehendam*, idest ut cognoscam quæ sit immensitas Dei, quæ „ omnem intellectum excedit.“ Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis. Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (Lib. I.) *Eam quæ in Deo habitat, plenitudinem bonitatis nemo conspexit, nemo mente, aut oculis comprehendit.*

Præterea. Secundum Ambrosium in eodem Lib. illud comprehenditur cuius fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum (epistol. CXLVII. al. CXII. cap. V. circa med.) *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.*

Respondeo dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur: dicitur enim aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est undique inclusum habere. Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem æquale: hæc autem ad quantitatem pertinent: unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis, scilicet secundum quantitatem dimensivam, & virtualem: secundum dimensivam quidem, ut dolium comprehendit vinum; secundum (a) virtualem autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiæ remanet imperfectum a forma. Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, inquantum scilicet cognitum perfecte substat cognitioni eius; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit. Hic autem excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis obiectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensivam, eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed secundum quantitatem dimensivam, ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualem, sicut impeditur oculus a comprehensione Solis, quia virtus claritatis Solis, quæ est visibilis, excedit proportionem virtutis visivæ quæ est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensivæ, sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terræ; sed partem eius videt, & partem non, quod in primo impedimento non accidebat: simul enim omnes Solis partes videntur a nobis, sed non perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensivam, inquantum intellectus a sensu accipit: unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensivam; ita quod aliquid eius est in intellectu, & aliquid extra intellectum: per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensivam, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum solum secundum quantitatem virtualem: & ideo in his quæ per se intelliguntur sine coniunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis, quando scilicet quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem, Triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, per probabilem rationem, utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam;

(a) Al. virtutem.

non quod unam partem eius ignoret, alia scita, sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit; & ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione eius. Constat autem quod in intellectu Angeli, praecipue quantum ad visionem divinam, nnn habet locum quantitas dimensiva: & ideo consideranda est ibi aequalitas, vel excessus secundum quantitatem virtualem tantum. Virtus autem divinae essentiae, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, & omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus: veritas enim divinae essentiae, qua cognoscibilis est, excedit lumen cuiuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat, non quia partem aliquam eius ignoret, sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod divina essentia ab Angelo tota videtur, quia nihil eius est non visum ab eo, ut scilicet ly *tota* exponatur privative, non per positionem partium; non tamen perfecte videt: unde non sequitur quod eam comprehendat.

Ad secundum dicendum, quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis eius; & sic intellectus Angeli totaliter videt Deum; hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se; & hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas quam substantia, modus eius est ipsa essentia; & sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quae est medium inter videntem & rem visam, & dicit modum videntis per comparationem ad rem visam, ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet (a) modum totalem; & hoc est quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cuius demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis eius, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quae est principium actionis agentis, coniungitur secundum totum modum suum, quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia quamvis quodammodo sit ut forma intellectus, quia tamen non capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, & quia actio non est tantum formae, sed etiam agentis; ideo non potest esse ita perfecta actio, sicut est perfecta forma, quae est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

Ad quartum dicendum, quod res comprehenditur cuius definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita & definitionem ipsius; & sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

Ad quintum dicendum, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit; non tamen est comprehensio simpliciter ratione iam dicta: & ideo cum dicitur: *Comprehendam, (b) sicut comprehensus sum a Christo Iesu*: ly *sicut* notat comparationem similitudinis, non aequalitatis.

Ad sextum dicendum, quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense: videbitur enim totus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit.

TErtio quaeritur, utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam. Et videtur quod sic. Quia secundum Augustinum super Genesim ad litteram (Lib. II. cap. VIII.) Angeli in principio suae conditionis, in quo statu fuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in Verbo. Sed hoc esse non potuisset, nisi Verbum vidissent. Ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea. Quod potest minus intellige-

(a) *Al.* modo totalem. (b) Vulgata: *in quo & comprehensus sum &c.*

ligere, potest & maius intelligere. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immunis, ex quo contingit aliquid esse intelligibile actu. Cum igitur intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

3. Sed diceretur, quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectu angelico. Sed contra. Illud quod est magis visibile in se, non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus, cum Angelus sit speculum purum, & incontaminatum, ut Dionysius dicit in IV. cap. de divin. Nomin. Ergo illud quod est maxime intelligibile in se, est magis intelligibile Angelo.

4. Praeterea. Commentator dicit in III. de Anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod Themistius faciebat: Hoc est magis intelligibile: ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angeli est huiusmodi. Ergo in eo praedictum argumentum sequitur.

5. Praeterea. Excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

6. Praeterea. Videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu. Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam; & ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire potuerunt.

7. Praeterea. Secundum Augustinum (IX. de Trinit. cap. III.) fides quia praesens est per essentiam in anima, videtur in anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam praesentialiter est in anima, & similiter in Angelo, & in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

8. Praeterea. Secundum Augustinum X. Confess. tripliciter est aliquid praesens in anima: per speciem, per notionem, & per praesentiam essentiae suae. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet eam esse per opposita; & ita cum Deus sit praesens intellectui angelico per essentiam, non erit ei praesens per similitudinem; & ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscit eum per naturalia essentialiter.

9. Praeterea. Si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur. Sed Angeli in statu suae conditionis viderunt res in Verbo quasi in quodam speculo. Ergo viderunt Verbum.

10. Sed diceretur, quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data. Sed contra. Sicut lumen naturae deficit a lumine gloriae, ita etiam a lumine gratiae gratis datae, vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data, vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione & in statu naturalium existentes.

11. Praeterea. Res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in Verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in Verbo eas cognoverunt, & ita viderunt Verbum.

12. Praeterea. Natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem maxime est de necessariis naturae. Ergo unicuique naturae provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis (a) propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

13. Praeterea. Superiores potentiae sunt perfectiores inferioribus. Sed inferiores potentiae per suam naturam possunt in sua obiecta, sicut sensus in sensibilia, & imaginatio in imaginabilia. Cum ergo obiectum intelligentiae sit Deus, ut dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. XII.) videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

14. Sed diceretur, quod non est simile: quia obiecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam. Sed contra. Quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriae, semper Deus in infinitum ipsam excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, numquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriae ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum.

15. Praeterea. In Lib. de spiritu & anima (cap. VI. in princ.) dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiae, & eadem

(a) Al. per quem.

eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscuntur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut Augustinus dicit (XIII. de Trin. cap. XIII. ante med.) Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

16. Præterea. Ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur. Sed intellectus Angeli per naturam suam est deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

17. Præterea. Omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur I. Cor. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in anigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo: quia, ut ait Augustinus (II. super Genes. cap. VIII. a med.) *ex quo creati sunt, aterna Verbi Dei visione perfruuntur, non invisibilia Dei per ea qua facta sunt, intellecta conspicientes*; quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

18. Præterea. Illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. Sed Angelus (*a*) naturali cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

19. Præterea. Augustinus dicit (IX. de Trinit. cap. III. & XIII. cap. I.) quod ea quæ sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo idem quod prius.

20. Præterea. Illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videtur. Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cuius est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

Sed contra. Videre Deum per essentiam, est vita æterna, ut patet Ioan. XVII. 3. *Hac est vita aterna ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*. Sed ad vitam æternam non potest perveniri per pura naturalia: Rom. VI. 23. *Gratia Dei vita aterna*. Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

Præterea. Augustinus (alius Auctor Lib. de spir. & anim. cap. XII.) dicit quod (*b*) anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine; & sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

Præterea. Natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formæ, nisi postquam est in ipso dispositio, quæ facit perfectibile receptivum talis formæ, quia proprius actus fit in propria potentia; sicut corpus non unitur animæ ut formæ, nisi postquam fuerit organizatum, & dispositum: unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficitur perfectibile tali forma quæ est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit (*c*) natura, ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam potterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam, & forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, & reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim, & potentia semper sunt unius generis: unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis: unde forma naturalis intellectus creati non potest esse, nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus: unde forma sensibilis, quæ est alterius generis, non potest esse forma ipsius; sed forma immaterialis tantum, quæ est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivæ potentiæ creatæ, ita essentia divina est supra ipsum: unde essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus crea-

(a) *Al.* naturaliter. (b) Ita Auctoris textus Tom. VI. Oper. Augustini in Appendice: *Etsi spiritus rationalis ex dono Creatoris habilis est ad cognoscendum verum, & diligendum bonum; tamen nisi inferioris lucis radio fuerit perfusus, & calore succensus, numquam consequitur sapientia cognitionem, vel caritatis affectum. Intellectus & intelligentia iuvantur superius, quia Deus ignis & lux est.*
(c) *Forte* naturale.

creatus sit in ultima dispositione, ut coniungatur essentiæ divinæ ut formæ intelligibili, non est naturale, sed supra naturam: & hoc est lumen gloriæ, de quo in Psal. xxxv. 10. dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*. Naturalis igitur facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem; aliter tamen in homine, & in Angelo: quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis eius cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam, vel acceptam, sed præcipue ad formam quæ est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam Angeli videntis: & ideo dicitur in Lib. de causis (prop. VIII.) quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiæ suæ, quia inquantum creata est a Deo, substantia sua est similitudo quædam substantiæ, vel essentiæ divinæ. Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quæ lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta: & ideo Rom. 1. 20. super illud, *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, dicit Glossa (ordin.) quod homo iuvatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei quæ est per formam creatam, non est visio eius per essentiam: & ideo neque homo, neque Angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus puris.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in Verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, quod quamvis Verbum per essentiam non viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem; & ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in Verbo multo plenius cognoverunt, quando Verbum per essentiam viderunt: secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum, & incontaminatum, & sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur intantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, & cum continuo, & tempore, & discurrendo de uno in aliud: propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ: & ideo potentia intellectiva eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quæ est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, quæ est extra genus suum, invenitur defectivus & tenebrosus; & ideo deficit a visione divinæ essentiæ, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

Ad quartum dicendum, quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentiæ increatæ. Pro tanto enim substantia intelligibilis, quæ in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractam (a) qua naturaliter intelligimus: & similiter, immo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis; sicut intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis quam res sensibiles.

Ad quintum dicendum, quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repræsentationem formæ qua intellectus intelligit; & ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum: & secundum hoc verum est quod dicitur in II. Metaph. (com. 1.) quod *intellectus se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad lucem Solis*.

Ad sextum dicendum, quod gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata dispositio ad visionem, sed quia per gratiam homo meretur lumen gloriæ sibi dari, per quod Deum in essentia videat.

Ad septimum dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam, inquantum essentia sua coniungitur intellectui ut forma intelligibilis, & non alio modo. Sic autem non coniungitur essentia divina intellectui creato in statu viæ, sed sicut sustinens eum in esse.

Ad

(a) *Al.* quam.

Ad octavum dicendum, quod divisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes: & ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, & alio modo per similitudinem, vel imaginem: in ipsa enim anima est imago & similitudo Dei, quamvis in ipsa sit Deus per essentiam.

Ad nonum dicendum sicut ad primum.

Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratum faciens, nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, quæ est lumen gloriæ.

Ad undecimum dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in Verbo, sed etiam in mente angelica; & ita potuerunt videri, quamvis Verbum non videretur.

Ad duodecimum dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in II. cæli & mundi (com. lxii. & sequent.) in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus & perfectissimus est, ut aliquid habeat, vel consequatur bonitatem suam sine motu, & sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinæ: & hic gradus est divinæ perfectionis. Secundus gradus est eius quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio, & parvo motu, sicut eius qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est eius quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est eius quod nnmquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit de bonitate aliquid in multis motibus. Quintus gradus est eius quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc, sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Creaturæ igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quæ est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quæ est eorum finis naturalis, quam ex vi naturæ suæ consequuntur. Sed creaturæ rationales possunt consequi perfectam bonitatem, idest beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturæ inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturæ inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquam contingat per se ipsum, solius Dei est.

Et similiter dicendum ad decimumtertium de ordine potentiarum.

Ad decimumquartum dicendum, quod qnamvis per lumen gloriæ intellectus creatus numquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo divina essentia, tamen (a) per illud lumen fit ut intellectus uniatur essentiæ divinæ sicut formæ intelligibili; quod aliter fieri (b) non posset.

Ad decimumquintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per similitudinem eius Angelus ex propriis naturalibus potest; sed hæc non est visio Dei per essentiam.

Ad decimumsextum dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum quæ est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad divinam essentiam sicut ad formam intelligibilem; sed in hoc quod non accipiat cognitionem sensibilium a sensu, sicut nos accipimus, & quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, & differt ab intellectu humano.

Ad decimumseptimum dicendum, quod tripliciter aliquid videtur. Uno modo per essentiam suam, sicut quando essentia visibilis coniungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem, scilicet quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem. Tertio vero per speculum, & hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei repræsentatur, sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis, & Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale Angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repræsentantibus. Unde cum dicitur, quod omnis cognitio est per essentiam, vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana. Cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

Ad decimumoctavum dicendum, quod imago tei dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est res quædam; & cum

(a) Al. tamen illud lumen fit. (b) Al. non possit.

& cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivæ in imaginem, & in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est imago; & sic idem est motus in imaginem, & in id cuius est imago: & sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re: & hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo non cogitando de aliqua creatura.

Ad decimumnonum dicendum, quod ea quæ sunt essentialiter in anima, ut coniunguntur ei (a) formæ intelligibiles, intelliguntur ab anima per essentiam suam; sic autem essentia divina non est in anima viatoris: & ideo ratio non sequitur.

Ad vigesimum dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciorem re ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso: & ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

Quarto quæritur, utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat. Et videtur quod sic. Quia, sicut dicit Isidorus (Lib. I. de summo bono cap. XII. ante med.) Angeli in Verbo Dei omnia vident antequam fiant.

2. Præterea. Uniuscuiusque visus videt illud cuius similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quæ est similitudo omnium, intellectui angelico coniungitur ut forma intelligibilis. Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

3. Præterea. Si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum, & immaculatum, vel incontaminatum, ut dicit Dionysius (cap. I. de div. Nom.) nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repræsentat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

4. Præterea. Intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animæ humanæ. Sed anima humana habet potentiam ad omnia cognoscendum, ipsa enim est quodammodo omnia, ut in III. de Anima (com. XIV. & XXXVII.) dicitur, secundum quod nata est omnia cognoscere. Ergo & intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam omnia cognoscit.

5. Præterea. Sicut dicit Gregorius (XVI. Moral. cap. XII.) amor in patria cognitioni æquatur: quia quisque ibi tantum diliget, quantum cognoscet. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum, videbit omnia intelligibilia.

6. Præterea. Si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem, quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum omnia videre possit.

7. Præterea. Cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori alicui possunt omnia revelari, quod quidem de præsentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in II. Dialog. (Gregorii cap. XXXV. circa med.) de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui Prophetæ aliqua futura revelat, & eadem ratione potest sibi omnia revelare: & similis ratio est de præteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione patriæ omnia cognoscit.

8. Præterea. In IV. Dial. (cap. XXXIII. in fin.) Gregorius dicit: *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. Ergo Angeli cognoscunt omnia.

9. Præterea. Puritas Angeli in cognoscendo non est minor quam puritas animæ. Sed dicit Gregorius in II. Dial. (cap. XXXV. a med.) *Animæ videnti Creatorem angusta*

(a) *Al.* ut formæ.

gusta est omnis creatura. Ergo & Angelos; & sic idem quod prius.

10. Præterea. Lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo. Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum, ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, & rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis eum se ingerat, Angelus eo cognito omnia cognoscet.

11. Præterea. Cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis, & cognoscibilis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est; sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnium rerum rationes, quæ sunt in ipso.

12. Præterea. Nullius creaturæ cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis æqualiter se habere videntur. Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

13. Præterea. Omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio eius imperfecta; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quæ omnem imperfectionem tollit.

14. Præterea. Si Angelus beatus non cognosceret omnia, cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile: quia, sicut dicit Augustinus in XV. de Trinit. (cap. XVI. a med.) in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles; quod esset, si aliquid scirent quod prius nescivissent. Ergo Angeli beati videntes Deum omnia vident.

15. Præterea. Visio beatitudinis æternitate mensuratur, unde & vita æterna dicitur. Sed in æternitate non est prius, & posterius. Ergo nec in visione beatitudinis: ergo non potest esse quod aliquid prius scitum non fuerit; & sic idem quod prius.

16. Præterea. Ioan. x. 9. dicitur: *Ingredietur, & egredietur, & pascua inveniet*: quod in Lib. de spiritu & anima (cap. III. a med.) sic exponitur. „ Ingredietur ad contemplandam Divinitatem Salvatoris, & egredietur ad contemplandam, vel intuendam humanitatem ipsius; & utrobique gloriosam refectionem inveniet. " Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate Salvatoris, quod nihil existens in corpore eius erit ei occultum. Ergo & oculus mentis ita pascetur in Divinitate ipsius, quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo; & sic cognoscet omnia.

17. Præterea. Ut dicitur III. de Anima (comm. VII.) intellectus intelligens maximum intelligibile non minus intelligit minus intelligibile, sed magis. Sed maxime intelligibilis est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

18. Præterea. Effectus maxime cognoscitur per cognitionem causæ suæ. Sed Deus est causa omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

19. Præterea. Colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscantur, non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiant actu visibiles. Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustrante. Ergo intellectus videns essentiam divinam omnia per rationes videt.

1. Sed contra est quod dicitur Ephes. III. 10. *Ut innotescat Principatibus, & Potestatibus in cælestibus, per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*: ubi dicit Glossa Hieronymi, quod Angeli mysterium incarnationis per prædicationem Ecclesiæ sunt edocti. Ergo ante prædicationem illud ignoraverunt; & tamen per essentiam Deum viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

2. Præterea. Dionysius dicit in fine eccles. Hierar. quod *multa sacramentorum rationes latent supernas essentias*; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Nihil alteri coæquatur in extensione, quæ est secundum quantitatem molis, nisi sit ei æquale secundum eamdem quantitatem. Ergo & nihil æquatur alteri in extensione virtualis quantitatis, nisi coæquetur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non coæquatur intellectui divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quæ se extendit intellectus divinus.

4. Præterea. Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum, secundum hoc quod cognoscunt ipsum, laudant eum. Sed non omnes æqualiter eum laudant, ut patet per Chrysostomum super Ioan. (homil. XIV.) Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii: & tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam: ergo videns Deum per essentiam non omnia videt.

5. Præ-

5. Præterea. De ſubſtantia beatitudinis eſt cognitio, & gaudium. Sed Angeli beati poſſunt gaudere de quo prius non gaudebant, ſicut de peccatore converſo: (a) *gaudium enim eſt Angelis Dei ſuper uno peccatore pœnitentiam agente*: Lucæ XV. 10. Ergo & poſſunt cognoſcere quæ prius non cognoſcebant: ergo videntes divinam eſſentiam aliqua ignorant.

6. Præterea. Nulla creatura poteſt eſſe ſumme bona, vel ſumme potens. Ergo nec omnia ſciens.

7. Præterea. Cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creaturæ. Ergo non poteſt eſſe ut omnia quæ Deus ſcit, creatura cognoſcat.

8. Præterea. Hierem. XVII. 9. dicitur: *Pravum eſt cor* (b) *hominis, & inſcrutabile; & quis cognoſcet illud? Ego Dominus*. Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per eſſentiam, non cognoſcunt ſecreta cordium; & ita non cognoſcunt omnia.

Reſpondeo dicendum, quod Deus videndo eſſentiam ſuam quædam cognoſcit ſcientia viſionis, ſcilicet præſentia, præterita, & futura; quædam autem ſcientia ſimplicis intelligentiæ, ſcilicet quæ poteſt facere, quamvis nec ſint, nec fuerint, nec futura ſint. Impoſſibile autem videtur quod creatura aliqua videns eſſentiam divinam omnia ſciat quæ Deus ſcit ſcientia ſimplicis notitiæ. Conſtat enim quod quanto aliquis cauſam aliquam perfectius cognoſcit, ex cognitione cauſæ in plurium effectuum cognitionem devenire poteſt; ſicut ille qui perfectius aliquod principium demonſtrationis cognoſcit, plures concluſiones ex eo deducere poteſt. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius cauſæ omnes effectus eius cognoſcat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius cauſæ, & ſic quod illam cauſam comprehendat: quod eſt impoſſibile de eſſentia divina reſpectu intellectus creati, ut ex dictis (art. 1. huiusquæſt.) patet: unde impoſſibile eſt quod aliquis intellectus creatus videndo divinam eſſentiam omnia cognoſcat quæ ex ipſa cauſari poſſunt; poſſibile tamen eſt ut aliquis intellectus creatus eſſentiam Dei videns omnia cognoſcat quæ Deus ſcit ſcientia viſionis, ut de anima Chriſti ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per eſſentiam eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli, & animæ beatorum videndo eſſentiam Dei, neceſſe eſt ut omnia cognoſcant; ſicut qui videt ſpeculum, videt omnia quæ in ſpeculo relucent. Sed hoc dictis Sanctorum repugnare videtur, & præcipue Dionyſii, qui in VII. cap. eccl. Hierar. (a med.) expreſſe dicit, inferiores Angelos per ſuperiores ab ignorantia purgari; & ſic oportet ponere, ſuperiores Angelos cognoſcere quæ inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplentur.

Et ideo dicendum, quod res non ſunt in eſſentia divina ſicut actu diſtinctæ; ſed magis in eo omnia ſunt unum, ut Dionyſius dicit (cap. V. de divin. Nomin. parum ante med.) per modum quo multi effectus uniuntur in una cauſa; imagines autem in ſpeculo reſultantes ſunt ibi in actu diſtinctæ: & ideo modus quo res omnes ſunt in eſſentia divina, ſimilior eſt modo quo ſunt effectus in cauſa, quam modo quo ſunt imagines in ſpeculo. Non eſt autem neceſſarium quod quicumque cognoſcit cauſam, cognoſcat omnes effectus qui poſſunt ex ipſa produci, niſi comprehendat ipſam: quod non contingit alicui intellectui creato, reſpectu divinæ eſſentiæ. Unde in ſolo Deo neceſſe eſt ut ex hoc quod per eſſentiam ſuam videt, omnia cognoſcat quæ facere poteſt. Unde & eorum effectuum qui ex ipſa producti ſunt, tanto aliquis plures cognoſcit videndo eſſentiam Dei, quanto plenius eam videt: & ideo animæ Chriſti, quæ ſuper omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoſcat, præſentia, præterita, & futura; aliis autem non, ſed unuſquiſque per menſuram qua videt Deum, videt plures, vel pauciores effectus ex ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Magiſter in II. Senten. (diſt. XI.) dicit, cum dicitur, Angeli in Verbo vident omnia antequam fiant, hoc non intelligitur de omnibus Angelis, ſed forte de ſuperioribus: nec illi etiam omnia perfecte vident, ſed forte in communi, & quaſi implicite tantum aliqua ſciunt. Vel dicendum, quod de una re cognoſcibili poſſunt intelligi plures rationes, ſicut de triangulo plures demonſtrationes fiunt; & poteſt eſſe quod aliquis ſciat triangulum quid eſt, qui neſcit omnia quæ de triangulo ſciri poſſunt. Aliud igitur eſt ſcire omnes res, aliud autem ſcire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per eſſentiam omnes creaturas cognoſcant ſecundum ſpecies ſuas ad minus: & hoc eſt

(a) Vulgata: *Gaudium erit coram Angelis Dei &c.* (b) Vulgata: *omnium*.

est quod Isidorus dicit (Lib. I. de summo bono cap. XII.) quod sciunt in Verbo omnia antequam fiant: fieri enim rei est intelligibilis rationis. Non autem oportet quod Angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa: & si forte sciat omnes proprietates naturales, quæ comprehensione essentiæ cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus subslat ordini divinæ providentiæ, qua una res ordinatur ad varios eventus: & de his rationibus inferiores Angeli a superioribus, vel supremis illuminantur: & hoc est quod dicit Dionysius III. cap. de divin. Nomin. quod superiores Angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, quando visus similitudini coniungitur secundum posse totum similitudinis ipsius: tunc enim necesse est ut visus cognoscat esse id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non coniungitur divinæ essentiæ: & ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiæ divinæ secundum totum posse eius. Hic autem defectus puritati eius non repugnat, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quæ possunt manifestari per lumen intellectus agentis; quæ formæ sunt abstracta a sensibilibus: & potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda quæ manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestativum omnium quæ in Dei sapientia latent. Et præterea illorum etiam quæ anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit, nisi per medium sibi proportionatum: unde uno & eodem modo apprehenso aliquis in cognitionem alicuius devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior Angelus multa cognoscit quæ inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli: unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

Ad quintum dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit: unde illæ intentiones sunt intellectæ, non autem dilectæ; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio: dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res possunt diligi, eas diligunt.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suæ infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite; & ideo non oportet quod omnia infinita quæ ipse cognoscit, cognoscant.

Ad septimum dicendum, quod Deus alicui viatori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris: & similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia quæ superior intelligit, aut etiam plura. Sed de hoc nunc non quærimus; sed solum de hoc quærimus, an ex hoc quod essentiam Dei videt intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

Ad octavum dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi de his quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii, quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium: unde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa, futura non cognoscuntur; sed quod omnia non cognoscantur, est ex defectu intellectus ea non comprehendentis.

Ad nonum dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ex quo anima videt divinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, idest nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturæ. Sed alia ratio occultationis esse potest, quia scilicet non coniungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

Ad decimum dicendum, quod illa ratio procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum eius posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum, cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; & ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem eius ad omnes suos effectus, quod est cognoscere ipsum, secun-

cundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturæ de substantia sit beatitudinis quasi beatificans; tamen aliqua creaturæ cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur, & similiter ad Sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, (a) vel etiam alias creaturas de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum, quod (b) si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturæ cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturæ æqualiter se habeat ad visionem beatitudinis: cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam vero non nisi per multa media: & ad hæc cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiæ divinæ, quia quædam sunt latentiores, quædam manifestiores: & ideo ex visione divinæ essentiæ quædam cognoscuntur, quædam non.

Ad decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali, & sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quæ suo lumine naturali manifestari possunt; & nihil horum Angelus beatus ignorat: ex horum enim ignorantia remaneret intellectus Angeli imperfectus. Quædam vero potentia est obedientiæ tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quæ supra naturam Deus in eo potest facere: & si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta: & ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia quæ Deus potest ei revelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinæ, quæ sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creaturæ ordinatur ad cognitionem Dei: & ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus: nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creaturæ beatificatur; sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit: unde dicit Augustinus Lib. Confessionum (I. cap. IV. in princ.) *Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creata, *te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Ad decimumquartum dicendum, quod volubilitas (c) cogitationum, quæ a beatis Angelis removetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causis, vel e converso: qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excedit. Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quæ cogitantur: & sic sciendum, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio, quia per unum diversa cognoscit; sed quantum ad ea quæ cognoscunt per species innatas, vel per illuminationem superiorum, est ibi successio: unde Augustinus dicit VIII. super Gen. ad litteram (cap. XX. XXII. & XXIII.) quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus, quod est per affectiones mutari.

Ad decimumquintum dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, & res in Deo: & in ista non est aliqua successio, nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum proficere possunt: & quantum ad hoc visio illa non mensuratur æternitate, sed tempore: non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur; sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur, quod nihil aliud est quam variatio prioris, & posterioris in creatione rerum, & in successione angelicorum intellectuum.

Ad decimumsextum dicendum, quod corpus Christi est finitum, & comprehendi potest visu corporali; essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita: & ideo non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceretur: quod quia non est, ratio non sequitur.

(a) *Al.* ut etiam aliter creaturas. (b) *Al.* sic etiam. (c) *Al.* cognitionum.

Et similiter dicendum est ad decimumoctavum de causa, & effectu, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula, vel pariete, ut ex dictis (in corp. art.) patet: & ideo ratio non sequitur.

Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

ARTICULUS V.

Utrum visio rerum in Verbo, sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes.

I. Part. quaest. XII. *art.* 9.

QUinto quæritur, utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes. Et videtur quod sic. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in Verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

2. Præterea. Sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spiritualem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

3. Præterea. Gloria non destruit naturam, sed perficit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo & cognitio gloriæ, quæ est visio in Verbo, est per similitudines rerum.

4. Præterea. Omnis cognitio est per aliquam formam. Sed Verbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris, quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus Angeli ea quæ in Verbo cognoscit.

5. Præterea. Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet II. Cor. XII. in Glossa (ordin. & interl. super illud *Scio hominem raptum*) & ibi: *Vidit arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam Verbum per essentiam videre desiit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret: & eadem ratione Angeli, quæ cognoscunt in Verbo, oportet quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur.

6. Sed dicendum, quod abeunte Verbo remanserunt in anima Pauli quædam reliquiæ illius visionis, scilicet impressiones quædam, vel similitudines, quibus reminisci poterat quæ in Verbo viderat; sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. Sed contra. Res aliqua magis imprimit in aliquam in sui præsentia quam in sui absentia. Si ergo Verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli. Ergo & in sui præsentia.

Sed contra. Quicquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem, nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

Præterea. Rationes rerum resultant in Verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quæ in speculo relucent. Ergo & per ipsam formam Verbi videntur omnia quæ in Verbo cognoscuntur.

Præterea. Intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in Lib. de causis (prop. x.) Sed tabulæ pictæ nou superadduntur aliæ picturæ: propter hoc enim probatur in III. de Anima (commenr. XIV.) quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quæ cognoscit Angelus in Verbo, aliquas similitudines habeat.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: quidquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile; ut si filius similatur patri in hoc quod ipse pater est similatus avo, & filius avo similatur. Dupliciter igitur aliquid alicui similatur: uno modo ex hoc quod similitudinem eius immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et similiter etiam dupliciter fit cognitio: cognoscimus enim per visum Sortem inquantum visus noster assimilatur Sorti, & inquantum assimilatur imagini Sortis: & utraque istarum assimilatiouum sufficit ad cognoscendum Sortem.

Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam aliam similitudinem, quæ sit immediate ipsius rei cognitæ: & si cognoscens cognoscat unam & eamdem rem per similitudinem propriam, & per similitudinem alterius rei,

rei, erunt diversæ cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognoscitiva potentia quæ cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando, sicut sensus simpliciter cognoscit illud cuius speciem recipit, & nihil aliud. Aliqua vero potentia est quæ non solum cognoscit, secundum quod recipit, sed etiam ex his quæ recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quæ ex forma auri recepta, & forma montis format quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu, quia ex forma generis, & differentiæ comprehensa format quidditatem speciei. In huiusmodi ergo potentiis quandoque una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod præter similitudinem illam formatur alia species, quæ est rei immediate; sicut ex statua Herculis visa possum formare quamdam aliam similitudinem quæ sit ipsius Herculis immediate; sed hæc cognitio iam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua: si enim esset eadem, tunc oporteret hoc accidere in qualibet alia potentia; quod manifeste falsum apparet: cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem statuæ.

Sic igitur dico quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium: & ideo intellectus Angeli res cognoscere potest & per similitudines ipsarum rerum, & per ipsam essentiam divinam; sed illa cognitio qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per Verbum; quamvis etiam illæ similitudines causentur ex coniunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione, sive, quod est verius, per influxum Verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quæ cognoscuntur per Verbum, intellectus angelicus divinæ essentiæ coniunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

Ad secundum dicendum, quod a Verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli; sed cognitio quæ fit per illam impressionem, est alia a cognitione quæ est per Verbum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat, hoc est ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

Ad quartum dicendum, quod Verbum non est alicuius rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentiæ rei; est tamen intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam desiit essentiam Dei videre, memor fuit rerum quas in Verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad sextum dicendum, quod similitudines illæ quæ remanserunt post absentiam Verbi, imprimebantur etiam quando Verbum per essentiam videbat; sed tamen illa visio qua videbat per Verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus cognoscat se ipsum.

I. Part. quæst. LVI. art. 1.

SExto quæritur, utrum Angelus cognoscat se ipsum. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Dionysius VI. cap. cælestis Hierarchiæ, Angeli ignorant suas virtutes. Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

2. Præterea. Si Angelus cognoscit se ipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam: quia in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus, & quod intelligitur, ut dicitur in III. de Anima (com. XV.) Sed per essentiam suam se cognoscere non potest: quia illud quo intelligitur, est forma intellectus; essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus eius, cum magis intellectus insit essentiæ ut proprietas quædam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

3. Præterea. Idem non potest esse agens, & patiens, movens, & motum, nisi hoc modo quod una pars eius sit movens vel agens, & alia mota vel passa; ut patet in animalibus, ut probatur in VIII. Physic. (com. XXX.) Sed intelligens, & intellectum se habent ut agens, & patiens. Ergo non potest esse ut Angelus totum se intelligat.

4. Præterea. Si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus eius. Sed nulla

la essentia per se subsistens potest esse actus alicuius, nisi sit actus purus: res enim non potest esse alicuius forma; esse autem actum purum nulli essentiæ convenit nisi divinæ. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

5. Præterea. Nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia, & a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quædam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus se ipsum intelligere non potest.

6. Præterea. Si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo. Sed hoc esse non potest, quinimmo intellectus est in essentia: non enim potest esse aliquid in altero, & e converso. Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

7. Præterea. Intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a se ipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus cognoscat, vel intelligat se ipsum.

8. Præterea. Nulla potentia habet efficaciam agendi, nisi ab essentia in qua radicatur. Ergo intellectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiæ suæ. Sed non potest idem esse principium agendi, & patiendi. Cum ergo illud quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

9. Præterea. Demonstratio est actus intellectus. Sed non potest idem per idem demonstrari. Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

10. Præterea. Qua ratione reflectitur in se intellectus, & affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quæ est quidam naturalis habitus. Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo habitu; &, ita non cognoscit se per essentiam suam.

11. Præterea. Operatio cadit media inter agens & patiens. Sed intellectus, & intellectum se habent ut agens, & patiens. Cum igitur nihil medium cadat inter rem aliquam & se ipsam, impossibile videtur quod Angelus se ipsum intelligat.

Sed contra. Quod potest virtus inferior, potest superior, ut dicit Boetius (Lib. V. de Consolat. prosa IV. a med.) Sed anima nostra se ipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

Præterea. Hæc est ratio quare intellectus noster se ipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli est magis separatus ab organo corporali quam etiam noster intellectus. Ergo Angelus etiam cognoscit se ipsum.

Præterea. Intellectus Angeli, cum sit deiformis, maxime assimilatur intellectui divino. Sed Deus se per essentiam suam cognoscit. Ergo & Angelus.

Præterea. Quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

Præterea. In Libro de causis (propos. XV.) dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, & redit ad essentiam suam reditione completa. Ergo & Angelus, cum sit sciens.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una quæ procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; & hæc est sicut illuminare, quæ etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quæ non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; & hæc proprie dicitur operatio, & hæc est sicut lucere. Hæ autem duæ actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu: unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu; & similiter non illuminat. Actio autem appetitus, & sensus, & intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius: & ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens, & intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem: unde intelligens non se habet ut agens, vel ut patiens, nisi per accidens, inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requi-

quiritur actio, vel passio: actio quidem secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, & sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem, vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso; ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo.

Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum, & in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum: & similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus, & potentiæ in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu, & potentia, ut omnia intermedia: sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis, quod hoc modo se habet in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in III. de Anima (comm. XIX.) omnes autem substantiæ angelicæ sunt mediæ habentes aliquid de potentia, & actu, non solum in genere entium, sed etiam in genere intelligibilium. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem, nisi perficiatur per formam, & tunc actio illa est quadam emanatio formæ ipsius magis quam materiæ; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu: ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu: tunc enim intelligit rem cuius est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam, quæ est ut actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem secundum quod deducitur ab exemplari æterno eam comprehendunt: hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli quamvis non possit comparari ad intellectum eius ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

Ad tertium dicendum, quod intellectum, & intelligens non se habent ut agens, & patiens; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis (in corp. art.) quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens, & patiens significari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a se ipso: & ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

Ad quintum dicendum, quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia: constat enim quod formæ naturales numquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat: sed oportet quod denudetur a materia individuali, quæ est materia determinatis dimensionibus substans: unde minus oportet quod separetur a potentia tali qualis est in Angelis.

Ad sextum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse in altero, & illud in eo diversis modis, sicut totum in partibus, & e converso: & similiter est in proposito: essentia enim Angeli est in intellectu eius sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

Ad septimum dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ eius, sed respectu eius semper est in actu; respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia: nec tamen sequitur quod quando intellectus est in potentia, per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat; quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum, dum non considerat, potest per se ipsum exire in actum; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

Ad octavum dicendum, quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis (in corp. artic.) & ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscibilis, & sic

ſic magis notum eſt cauſa cognoſcendi minus notum; & hoc modo medium demonſtrationis eſt cauſa cognoſcendi, vel intelligendi. Alio modo ex parte cognoſcentis, & ſic cauſa cognitionis eſt illud quod facit cognoſcibile eſſe actu in cognoſcente; & ſic nihil prohibet aliquid per ſe ipſum cognoſci.

Ad decimum dicendum, quod dilectio naturalis non eſt habitus, ſed actus.

Ad undecimum dicendum, quod operatio intelligibilis non eſt media ſecundum rem inter intelligens & intellectum; ſed procedit ex utroque, ſecundum quod ſunt unita.

ARTICULUS VII.

Utrum unus Angelus intelligat alium.

I. Part. quaſt. lvi. *art.* 2.

Septimo quæritur, utrum Angelus intelligat alium. Et videtur quod non. Quia, ut Dionyſius dicit vi. cap. cæleſt. Hierarch. ipſi Angeli ſuam ordinationem ignorabant. Si autem Angelus unus cognoſceret alium, ſuam ordinationem ſcirent. Ergo unus alium non cognoſcit.

2. Præterea. Omnis intelligentia ſcit quod eſt ſupra ſe, inquantum cauſa eſt ei, ut dicitur in Lib. de cauſis (propoſ. viii.) & quod eſt infra ſe, inquantum eſt cauſatum ab ea. Sed ſecundum fidem non ponitur quod unus Angelus eſt cauſa alterius. Ergo unus alium non cognoſcit.

3. Præterea. Sicut dicit Boetius (ſuper prologum Porphyrii in prædicabilia non multum procul a fin.) univerſale eſt dum intelligitur, ſingulare dum ſentitur. Sed Angelus eſt quoddam ſingulare, cum ſit perſona. Cum igitur Angelus tantum per ſimilitudinem cognoſcat, videtur quod Angelus Angelum non cognoſcat.

1. Item videtur quod unus Angelus alium non cognoſcat per eſſentiam cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet eſſe intrinſecum ipſi intellectui. Sed eſſentia unius Angeli non poteſt eſſe intrinſeca intellectui alterius, quia nihil illabitur menti niſi ſolus Deus. Ergo Angelus non poteſt cognoſcere alium Angelum per eſſentiam eius.

2. Præterea. Poſſibile eſt unum Angelum cognoſci ab omnibus Angelis. Id autem quo aliquid cognoſcitur, eſt coniunctum ipſi cognoſcenti. Si ergo Angelus cognoſceret alium per eſſentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus eſſet pluribus in locis, cum Angeli cognoſcentes in pluribus locis ſint.

3. Præterea. Angeli eſſentia ſubſtantia quædam eſt, intellectus autem accidens, cum ſit potentia quædam. Sed ſubſtantia non eſt forma accidentis. Ergo eſſentia unius Angeli non poteſt eſſe alterius forma, qua intelligat.

4. Præterea. Nihil cognoſcitur ab intellectu per ſui præſentiam quod eſt ſeparatum ab eo. Sed unius Angeli eſſentia eſt ſeparata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoſcitur per eſſentiæ ſuæ præſentiam.

1. Item videtur quod unus Angelus non cognoſcat per eſſentiam ſui cognoſcentis alium. Sicut enim ſuperioribus Angelis ſubſunt inferiores, ita & ſenſibiles creaturæ. Si ergo ſuperior Angelus cognoſcendo eſſentiam ſuam cognoſcit alios Angelos, eadem ratione per eſſentiam ſuam cognoſcit omnes res ſenſibiles, & non per aliquas formas, ut dicitur in Lib. de cauſis (prop. viii.)

2. Præterea. Nihil ducit in cognitione alterius niſi quod habet ſimilitudinem cum eo. Sed eſſentia unius Angeli non convenit cum alio niſi in genere. Si ergo unus alium cognoſcat ſolum per eſſentiam ſui cognoſcentis, non cognoſcet eum niſi in genere, quod eſt imperfecte cognoſcere.

3. Præterea. Illud per quod aliquid cognoſcitur, eſt ratio ipſius. Si ergo unus Angelus per eſſentiam ſuam omnes alios cognoſcat, eſſentia ſua erit ratio propria omnium; quod videtur ſoli divinæ eſſentiæ convenire.

1. Item videtur quod unus Angelus non cognoſcat alium per ſimilitudinem, ſive per ſpeciem aliquam in ſe exiſtentem. Quia, ut dicit Dionyſius (cap. iv. de divin. Nomin. ante med.) Angeli ſunt divina lumina. Sed lumen non cognoſcitur per aliquam ſpeciem, ſed per ſe. Ergo nec Angelus.

2. Præterea. Omnis creatura tenebra eſt, ut patet per Origenem (com. ii. in diverſos a med.) ſuper illud Ioan. 1. *Et tenebræ eam non comprehenderunt.* Sed ſimilitudo tenebræ oportet quod ſit tenebra; tenebra autem non eſt principium manifeſtationis, ſed occultationis. Cum igitur Angelus ſit creatura, & ſit tenebra, non poterit cognoſci per ſuam ſimilitudinem; ſed ſi cognoſcitur, oportet quod cognoſcatur per lumen divinum in ipſo exiſtens.

3. Præ-

3. Præterea. Angelus eſt Deo propinquior quam rationalis anima. Sed ſecundum Auguſtinum (Lib. de vera religione cap. XXXI.) anima cognoſcit omnia, & iudicat de omnibus, ſecundum connexionem quam habet ad rationes æternas, non per aliquas artes quas ſecum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoſcit alium Angelum per ſimilitudinem eius, ſed per rationem æternam.

4. Item videtur quod nec per ſimilitudinem innatam. Quia æqualiter ſimilitudo innata ſe habet ad præſens, & diſtans. Si igitur unus Angelus alium cognoſcat per ſimilitudinem innatam, non cognoſcet de eo quando erit præſens, & quando erit diſtans.

5. Præterea. Deus poteſt de novo facere unum Angelum. Sed Angelus qui non eſt, formam non habet penes ſe. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoſcit alium Angelum niſi per formam innatam, Angeli qui modo ſunt non cognoſcerent naturali cognitione Angelum qui de novo fieret.

6. Item videtur quod nec per formas impreſſas ab intelligibilibus, ſicut ſenſus per formas impreſſas a ſenſibilibus: quia ſecundum hoc inferiores Angeli non cognoſcerentur a ſuperioribus, cum non poſſint imprimere in eos.

7. Item videtur quod nec per formas abſtractas a phantaſmatibus: quia ſic inferiores non cognoſcerent ſuperiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoſcat.

1. Sed contra. In Libro de cauſis (prop. XI.) dicitur: *Omnis intelligentia ſcit res quæ non corrumpuntur, nec cadunt in tempore:* Sed Angeli ſunt incorruptibiles, & ſupra tempus. Ergo unus Angelus ab alio Angelo cognoſcitur.

2. Præterea. Similitudo eſt cauſa cognitionis. Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales. Cum ergo Angeli res materiales cognoſcant, multo fortius &c.

3. Præterea. Intellectui unius Angeli magis eſt proportionata eſſentia alterius Angeli quam eſſentia divina. Ergo cum Angeli videant Deum per eſſentiam, multo fortius unus Angelus eſſentiam alterius Angeli cognoſcet.

4. Præterea. Ut dicitur in Lib. de intelligentiis, omnis ſubſtantia immaterialis, & immixta eſt omnium cognoſcitiva: & hoc probatur ex hoc quod habetur III. de Anima (comment. IV. & XIV.) quod intellectus eſt immixtus, ut omnia cognoſcat. Sed eſſe immateriales, & immixtos maxime convenit Angelis. Ergo ipſi omnia cognoſcunt, & ita unus alium.

1. Item videtur quod unus Angelus alium cognoſcat per eſſentiam Angeli cogniti. Auguſtinus enim dicit XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. XII.) quod Angeli ſua viſa demonſtrant per commixtionem ſpiritus. Sed commixtio non poteſt eſſe, niſi unus ſpiritus alteri per eſſentiam coniungatur. Ergo unus Angelus poteſt alteri per eſſentiam coniungi, & ita per eſſentiam ab alio cognoſci.

2. Præterea. Cognitio eſt actus quidam. Ad actionem autem exigitur, vel ſufficit contactus. Ergo cum inter unum Angelum & alium poſſit eſſe ſpiritualis contactus, unus alium per eſſentiam ſuam cognoſcere poterit.

3. Præterea. Magis convenit intellectus unius Angeli cum eſſentia alterius Angeli, quam cum ſimilitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli poteſt informari ſimilitudine rei ad cognoſcendam rem materialem. Ergo & eſſentia alterius Angeli poteſt eſſe forma intellectus angelici, qua alium Angelum cognoſcat.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. XXIV.) intellectualis viſio eſt earum rerum quarum ſimilitudines non ſunt aliud quam earum eſſentiæ. Sed unus Angelus non cognoſcit alium niſi intellectuali viſione. Ergo non cognoſcit eum per ſimilitudinem, quæ ſit aliud quam eſſentia eius; & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod unus Angelus abſque dubio alium cognoſcit, cum quilibet Angelus ſit ſubſtantia intelligibilis in actu per hoc quod eſt a materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit a ſenſibilibus; & ideo in formas ipſas intelligibiles, & immateriales fertur, eas intelligendo. Sed de modo cognitionis videtur eſſe diverſitas in ſententia; conſideratis diverſorum dictis.

Commentator enim in XII. Metaphyſ. (com. I.) dicit, quod in ſubſtantiis ſeparatis a materia non differt forma quæ eſt in intellectu, a forma quæ eſt extra intellectum. Quod enim apud nos forma domus quæ eſt in mente artificis, ſit aliud a forma domus quæ eſt extra, procedit ex hoc quod forma exterior eſt in materia, forma autem artis eſt ſine materia: & ſecundum hoc, cum Angeli ſint ſubſtantiæ, & formæ immateriales, ut dicit Dionyſius (cap. I. eccl. Hierar. pa-

rum ante med.) videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia eius, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile universaliter. Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu; & propter hoc Philosophus in XII. Metaph. (com. li.) probat, quod Deus non intelligit extra se, quia illud perficeret intellectum eius, & esset eo nobilius. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiae essent perfectiores intellectibus superiorum, & eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici, quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores, ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba Dionysii iv. capit. de divinis Nominibus, ubi Angelos distinguere videtur per intelligibiles, & intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales: ubi etiam dicit, quod (a) inferioribus sunt superiores ut cibus; quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiae sunt formae quibus inferiores intelligunt. Sed haec via posset sustineri fortassis apud Philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices: sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori esset intimus, quasi causa conservans eum in esse: quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis, & humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu: unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo.

Quod etiam Philosophorum opinio non fuerit, quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta inruenti: dicit enim Commentator in XI. Metaphys. (comm. xliv.) quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motore orbis Iovis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam eius. In commento etiam Libri de causis (prop. viii.) dicitur, quod intelligentia inferior quod est supra se per modum substantiae suae intelligit, & non per modum substantiae superioris. Avicenna etiam dicit in Metaphys. sua (Lib. III. cap. viii.) quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse, non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in XI. Metaphys. (com. xliv.) intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit se ipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, & forma qua res in se subsistit: eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocat intelligibiles, & intellectuales, vel superiores vocat intelligibiles, & inferiorum cibum, inquantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, idest videntis, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini X. de Trinitate (Lib. IX. cap. iii. in fine) ubi sic dicit: *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita & incorporearum per semetipsam.* Ex quo videtur similiter etiam de mente Angeli, quod cognoscendo se ipsam cognoscat alios Angelos. Huic videtur etiam attestari quod dicitur in Libro de causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se, & infra se, per modum substantiae suae.

Sed istud non videtur sufficere: quia cum omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam non potest plus de alio Angelo cognoscere quam hoc in quo essentiae est similis. Unus autem Angelus alteri non similatur nisi in natura communi; & sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa, & praecipue quantum ad illos qui ponunt plures Angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos qui ponunt, plures Angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturae intellectualis. Diversae autem species in Angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectio-

(a) Al. in inferioribus.

ctionis intellectualis naturæ; & secundum hoc unus Angelus essentiam suam videns concipit singulos gradus naturæ intellectualis, & per huiusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis cognitionem completam habet. Et sic potest salvari quod quidam alii dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut prædicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, & per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, & ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum.

Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo alicuius speciei aliud erit quod ei conveniet ex ratione suæ speciei, & aliud quod ei conveniet inquantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius; & has secundum modum prædictum nullo modo de eo alius Angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustini (IX. de Trinit. cap. III. in fin.) non sonat, quod mens per se ipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam: sic enim per sensus corporalia cognoscit.

Unde alius modus est eligendus, ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu eius existentes, non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas, sed a creatione divinitus impressas, sicut & res materiales per huiusmodi similitudines cognoscit: & hoc magis per sequentia patebit.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod divinæ providentiæ substant, hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

Ad secundum dicendum, quod ratio causæ, & causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suæ causæ, & e converso: unde si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, præter hoc quod sit causa, vel causatum eius, remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas Boetii intelligitur de particularibus materialibus quæ sensui substant: huiusmodi autem particulare non est Angelus; & ideo ratio non sequitur.

Rationes autem illas quæ probant, quod Angelus non cognoscat Angelum alium per essentiam Angeli visi, vel videntis, concedimus; quamvis ad eas possit responderi aliquo modo.

Ad rationes vero illas quæ probant, quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum, quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quædam similitudo eius est color, vel etiam perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam cum Angeli dicantur lumina, inquantum sunt formæ actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, & per modum inferiorem in inferioribus.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil in se considerata, non est intelligendum, quod essentia sua sit tenebra, vel falsitas; sed quia non habet nec esse, nec lucem, nec veritatem nisi ab alio: unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil, & tenebra, & falsitas.

Ad tertium dicendum, quod anima convertitur rationibus æternis inquantum impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quæ de omnibus iudicat: & huiusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

Ad quartum dicendum, quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam, vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam ducitur in cognitionem Angeli alterius non solum quantum ad essentiam eius, sed etiam quantum ad omnia accidentia eius. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans, vel præsens.

Et per hoc patet responsio ad tria sequentia.

Rationes autem probantes, quod unus Angelus alium cognoscit, concedimus.

Ad rationes vero probantes, quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum est, quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem, secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

Ad secundum dicendum, quod cogno-

scens, & cognitum non se habent sicut agens, & patiens, ut ex dictis (art. 6. ad 3. & in cor. artic.) patet, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium: & ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens & cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam.

Ad tertium dicendum, quod quamvis essentia Angeli magis conveniat cum intellectu Angeli alterius quam cum similitudine rei materialis secundum participationem naturae unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis quae requiritur inter perfectionem & perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore; & tamen una anima non est forma alterius animae, sicut est corporis.

Ad quartum dicendum, quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel se ipsum, vel alia quae in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad obiectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autem, & imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia, quae sunt similitudines rei, & non res ipsa; sed obiectum intellectus est quod quid est, idest ipsa essentia rei, ut dicitur in III. de Anima; & sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae eius; similitudo autem quae est in sensu, vel imaginatione, est similitudo accidentium eius.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis.

I. Part. quaest. IV. *art.* 2. *& quaest.* LVII. *art.* 1.

Octavo quaeritur, utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis. Et videtur quod per essentiam sui. Unaquaeque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in V. cap. de divinis Nominibus inducitur Clementis Philosophi opinio, qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; & sic essentia rerum materialium est in Angelis. Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

2. Praeterea. Res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarius ibi relucent. Sed essentia Angeli est propinquior divinae essentiae quam res materiales. Ergo potius possunt cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo nos eas in propriis naturis cognoscimus, multo fortius Angeli suam essentiam intuentes omnia materialia cognoscunt.

3. Praeterea. Lumen intellectus agentis est pars animae nostrae. Sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum omnia materialia cognoscit.

4. Praeterea. Cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem, vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem, quia neque per particularem, cum sit immunis a materia, neque per universalem, quia sic non haberet perfectam, & propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

5. Praeterea. Si lux corporalis se ipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum. Cum igitur Angelus sit lux spiritualis, se ipsum cognoscendo cognoscit omnia materialia.

6. Praeterea. Intellectus Angeli medius est inter divinum & humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. Ergo intellectus angelicus ad minus quaedam, cognoscendo essentiam suam, cognoscet.

7. Praeterea. Dionysius dicit VII. cap. de divin. Nomin. (a medio) *Angelos scire dicimus eloquia sacra*, scilicet ea quae sunt in terra, *non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem, & naturam.* Ergo videtur quod cognoscendo virtutem, & naturam suam materialia cognoscunt.

8. Praeterea. Si speculum materiale cognoscitivum esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent. Sed in intellectu Angeli non resultant species a rebus materialibus, ut patet per Dionysium VII. cap. de divin. Nomin. Si ergo materialia cognoscant, oportet quod per essentiam

sentiam suam ea cognoscant, cum sint quoddam speculum, ut patet per Dionysium IV. cap. de divin. Nomin.

9. Praeterea. Potentia cognoscitiva in Angelis est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multae potentiae materialium rerum possunt per se ipsas in sua obiecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua specie.

10. Praeterea. Efficacior est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo. Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in Libro de causis (prop. x.) quod omnis intelligentia est plena formis: & in eodem Libro dicitur, quod formae sunt in ea per modum intelligibilem. Ergo per huiusmodi formas intelligit res, & non per essentiam suam.

Praeterea. Magis convenit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscet.

Praeterea. Illud quod est principium unitatis, non potest esse principium distinctionis. Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsius, quia per eam Angelus unus est. Ergo non potest esse principium distinctae cognitionis de rebus.

Praeterea. Nihil praeter Deum est illud quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam. Ergo non est potentia intellectiva: ergo multo minus est id quo intelligit: ergo non intelligit res per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem: similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. Cum autem unitas effectus unitatem causae demonstret, & sic in genere cuiuslibet formae ad unum primum principium illius formae redire oporteat, impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum, vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quae eamdem formam utrique imprimat: & secundum hoc diversimode ponimus Angelos materialia cognoscere ab eo quod Philosophi posuerunt.

Nos enim non ponimus, Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium, & invisibilium: & ideo non potest in Angelo esse similitudo naturalium rerum, nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid habet non a se ipso, sed ab altero, est ei praeter essentiam suam: & per hunc modum probat Avicenna (Lib. II. Metaph. in princ.) quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, impressae in ipsum a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente divina sunt quidem lux, & vita: vita quidem sunt, inquantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; lux vero sunt, inquantum eaedem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum.

Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut habetur in Libro de causis (prop. XII.) Intelligentia autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quae est in ipsa: unde hanc eius operationem dicit divinam: & sic haec virtus est ei non ex principiis essentiae suae prodiens, sed ab alio accepta; & sic huiusmodi virtus est ei praeter essentiam suam. Unde & similitudines materialium rerum si ponantur eius effectus, erunt praeter essentiam ipsius Angeli.

Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

Ad primum ergo dicendum, quod exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud: unde & Dionysius ibidem sententiam Clementis improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repraesentatur, sic etiam Angelorum essentiae possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscuiusque rei per rationem idealem eius, quam apud se habet;

bet; ita & essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam quam habet apud se; quamvis ista forma non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina est infinita: unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit Dionysius ult. cap. de divinis Nominibus, & Philosophus, & Commentator eius in V. Metaph. (com. XXI.) & ita potest esse per se ipsam propria rerum omnium similitudo, & sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod genus: unde non habet in se unde sit similitudo materialium omnium, nisi ei aliud superaddatur, quo res in propria natura cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium, inquantum est hæc vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia; sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

Ad quartum dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo formæ universales sunt quæ a sensibus abstrahuntur, sed eo modo quo sunt universalium, & particularium similitudines, ut infra (art. sequent.) melius apparebit.

Ad quintum dicendum, quod lux corporalis si se ipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum inquantum sunt visibiles: alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores videret; quod est manifeste falsum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum divinum & humanum, quod res alias cognoscit per formas essentiæ superadditas, in quo deficit ab intellectu divino, se autem cognoscit per essentiam, in quo excedit intellectum humanum.

Ad septimum dicendum, quod auctoritas Dionysii non est intelligenda quod ita virtus, & natura Angeli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicæ sequitur proprietatem naturæ, & virtutis ipsius, non autem proprietatem naturæ rerum cognitarum: quod patet ex hoc quia immaterialiter cognoscit materialia, & sensibilia sine sensu.

Ad octavum dicendum, quod speculum materiale, si se ipsum cognosceret, nullo modo essentiam suam cognoscendo cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso; nec differret utrum formæ illæ essent acceptæ a rebus, vel naturaliter inditæ.

Ad nonum dicendum, quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis: unde quamvis pluribus adminiculis indigeat, nihilominus perfectior, & dignior remanet.

Ad decimum dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum unum est agens, & alterum patiens; sed cognoscens, & cognoscibile se habent ut unum principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili, & cognoscente fit aliquo modo cognitio, ut ex prædictis patet: & ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IX.

Utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ.

I. Part. quæst. lv. *art.* 2.

Nono quæritur, utrum formæ per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatæ, vel a rebus acceptæ. Et videtur quod non sint innatæ. In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. III. in fin.) sed speculativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, & non per species innatas.

2. Præterea. Ephes. III. 10. dicitur: *Ut innotescat Principatibus, & Potestatibus in cælestibus, per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*; unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium incarnationis didicerunt ab Apostolis. Sed scientia, quæ est per species innatas, non est ab aliis acquisita. Ergo non est per species innatas scientia Angelorum.

3. Præterea. Species innatæ Angelis æqualiter se habent ad præsentia, & futura. Scientia autem Angelorum non se habet æqualiter ad utraque, cum sciant præ-

præsentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

4. Præterea. Angeli rerum cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus haberi non potest nisi per hoc quod est distinctionis principium; cum sit idem principium essendi, & cognoscendi; principium autem distinctionis rerum materialium sunt formæ quæ sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

5. Præterea. Ea quæ sunt innata, vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quædam sciunt quæ prius nescierunt: unde secundum Dionysium (cap. VII. cæl. Hierar. a med.) (a) a nescientia aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

6. Præterea. Formæ quæ sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, aut posterius, ut dicitur in I. de Anima (com. VIII.) Ergo formæ illæ vel nihil sunt, vel sunt rebus posteriores velut a rebus acceptæ.

7. Præterea. Nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsæ res materiales in intellectu fiant per formas ab eis in intellectu Angeli impressas.

8. Præterea. Lumen intelligibile in Angelis est efficacius quam animæ humanæ. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo & multo magis intellectus Angeli potest formas alias a rebus sensibilibus abstrahere.

9. Præterea. Quod potest virtus inferior, potest & superior. Sed anima nostra, quæ est Angelis inferior, potest se ipsam conformare rebus formando in se aliquas formas, quæ neque ei innatæ sunt, neque a rebus acceptæ, sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem numquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad præsentiam rerum se ipsum rebus conformare, & hoc modo res cognoscere; & sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

In contrarium est quod dicit Dionysius VII. cap. de div. Nom. quod Angeli non colligunt cognitionem ex sensibilibus, vel sensibus, aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

Præterea. Angeli magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedant inferiora. Sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

Respondeo dicendum, quod supposito quod Angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod formæ illæ per quas Angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptæ. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim, qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res, ut agens scilicet, & ut patiens, largo modo actione, & passione acceptis. Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus, aut in sensibus, vel in phantasmate, cum non sint omnino a materia depuratæ, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; & ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles: & hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formæ illæ intellectui unirentur, ut sic intelligens, & intellectum sint unum; & ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat, & sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat inquantum est actu, patiatur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo & proprio agenti respondet determinatum patiens, & e converso, sicut se habet de forma, & de materia. Unde oportet quod agens, & patiens sint unius generis; cum potentia, & actus unumquodque genus entis dividant: non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales, & intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum in V. Metaphys. (com. XX.) & in X. (com. XII.) unde non potest

(a) Al. a scientia.

est esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu, aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem & modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formæ sine materia; cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ: & ideo potest esse actio, & passio suo modo inter res materiales & potentias sensitivas, & similiter inter has & inter intellectum. Unde si Angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, & ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde eiusdem sententiæ esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, & eos a rebus materialibus formas accipere; quod auctoritati Sanctorum, & rectæ rationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod Angelus non acquirit formas, quibus cognoscat accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia eius est conformare essentiam suam cuilibet rei apud eius præsentiam: & ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma eius apud ipsum fit. Nec potest dici, quod ipsa essentia Angeli eo faciente fiat forma rei materialis, quia essentia eius est semper unius rationis: unde oportet quod illa forma quæ se rei conformat, sit addita essentiæ, & quod fuerit primo potentia in ipso Angelo: non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oportet apud Angelum præexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis; sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas apud se prius habebat, scilicet montis, & auri: & similiter intellectus ex formis generis, & differentiæ format definitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquæ formæ præexistant in Angelo, & has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas.

Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quæ communior est, & verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente divina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem: unde intellectus noster comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulæ depictæ, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia illa speculativæ, & practicæ scientiæ non est per se, sed per accidens, inquantum scilicet sunt humanæ: homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

Ad secundum dicendum, quod mysterium incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus: unde & homines de ipso per Angelos sunt edocti, ut dicit Dionysius cap. IV. cælestis Hierar. Ipsi enim incarnationis mysterium mundo absconditum a sæculis cognoverunt, & per Angelorum Ecclesiam, quæ est in cælestibus, principibus, & potestatibus huius mundi prædictum mysterium innotuit, ut exponit Augustinus V. super Gen. ad litteram (cap. XIX.) Et quod ibi dicitur de Ecclesia, referendum est ad Ecclesiam Angelorum, ut Augustinus exponit V. super Gen. ad litteram (ibid.) quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba eius non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acquirant, sed quia Apostolis prædicantibus res iam completas, quæ fuerant prius per Prophetas prædictæ, Angeli plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt præsentia quam futura, ut infra (art. 12. huius quæst.) patebit.

Ad tertium dicendum, quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua, quæ tamen dum sunt præsentia, sciunt, non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiant, per quas cognoscunt: cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alicui assimilari; quod quidem contingit dupliciter: uno modo

per

per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse iam habet. Et similiter aliquis incipit de novo aliquid cognoscere: uno modo ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quæ est in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt præsentia quæ prius fuerunt futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se; sed cum hoc incipit esse homo, secundum eamdem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

Ad quartum dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo eius; ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia, sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines: nec differt undecumque illæ similitudines accipiantur quantum ad cognitionem distinctam.

Ad quintum dicendum, quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut iam dictum est (in corp. art.) alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas; sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiæ, aliqua cognitio accipitur, quæ accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

Ad sextum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales: hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius, quia per formas artis universales apud nos existentes artificiata producimus; & similiter per rationes æternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formæ in intellectu angelico: unde non sequitur quod formæ intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus æternis.

Ad septimum dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter, sive cogniti forma in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non: & ideo ratio non est ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici & res sensibiles, ut per lumen prædictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex prædictis patet: & ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod anima non format in se ipsa aliquas formas nisi aliquibus formis præsuppositis in ipsa: & ideo, ut ex dictis (in corp. art.) patet, non cogit ratio.

ARTICULUS X.

Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores.

I. Part. quæst. lv. *art.* 3.

Decimo quæritur, utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores. Et videtur quod non. Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

2. Præterea. Si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum, aut hoc est quantum ad operationem, aut quantum ad cognitionem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. III. in fin.) nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt res naturales, tam superiores, quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

3. Præterea. Si omnia quæ cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, & tamen per formas magis universales, oportet quod forma quæ est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, & sic imperfectius cognoscent quam inferiores; quod est absurdum.

4. Præterea. Cognitio Angelorum est secundum virtutem, & naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius VII. cap. de divin. Nomin. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferio-

rioris. Ergo & similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

In contrarium est quod dicit Dionysius XII. cap. cælestis Hierarchiæ ubi dicit, quod superiores Angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiorem, & universaliorem; inferiores autem Angeli habent particularem, & subiectam scientiam.

Præterea. In Lib. de causis (prop. X.) dicitur, quod intelligentiæ superiores continent formas magis universales.

Præterea. Superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo & formæ in eis sunt simpliciores: ergo & magis universales, quia quod est universalius, est simplicius.

Respondeo dicendum, quod potentia quæ ad multa se habet, determinatur ad unum per actum: unde forma, & actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis, & divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum: & ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quæ tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis, & cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote ædificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quæ ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote cementarii, & cæsores lignorum, & alii huiusmodi, per diversa artificiata diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii nisi per varias inductiones, & per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde cum in Deo sit perfectissima virtus, & puritas actus, ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur, & omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis (art. præced.) patet, non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, & minus de potentia, tanto emanatio huiusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, & virtus eius cognitiva erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; & sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti; & sic propositio veritatem habet: quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte eius quo cognoscitur; & sic cognoscere aliquid in universali, idest per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formæ magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causent, sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, & etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem non nisi per multas species: & præter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod id quod unum est, non potest esse propria ratio plurium, si sit eis adæquatum; sed si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria uniuscuiusque quæ in eis divisim inveniuntur: & hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium, quia in ipsa uniformiter præexistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit (I. cap. myst. Theol. circa med. & cap. V. de div. Nom. parum ante med.) Et similiter cum formæ intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinæ essentiæ propinquiores, non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas eius habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formæ intellectus nostri accipiuntur ex rebus, unde non sunt superexcedentes rebus sed quasi adæquatæ quantum ad repræsentationem, licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse: unde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

Ad

Ad quartum dicendum ficut ad primum.

ARTICULUS XI.

Utrum Angelus cognofcat fingularia.

I. Part. quaeft. lvii. *art.* 2.

UNdecimo quaeritur, utrum Angelus cognofcat fingularia. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Boetius (fuper prologum Porphyrii in Praedicabilia non procul a fin.) univerfale eft dum intelligitur, fingulare dum fentitur. Sed Angelus non fentit. Ergo non cognofcit fingularia.

2. Sed dicendum, quod auctoritas intelligitur de intellectu noftro, non autem de Angelo. Sed contra. Intellectui noftro convenit non intelligere materialia, vel fingularia ratione fuae immaterialitatis: unde cognitivae potentiae materiales in nobis exiftentes fingularia cognofcunt, ut fenfus, & imaginatio. Sed intellectus Angeli eft immaterialior quam humanus. Ergo non cognofcit fingularia.

3. Praeterea. Omnis cognitio eft per affimilationem cognofcentis ad cognitum. Sed intellectus Angeli non poteft affimilari fingulari inquantum eft fingulare: quia fingulare eft fingulare per materiam, intellectus autem Angeli eft omnino feparatus a materia. Ergo intellectus Angeli non cognofcit fingularia in fui fingularitate.

4. Praeterea. Idem eft principium effendi, & cognofcendi fecundum Philofophum. Sed forma individuata eft principium effendi fingulari. Ergo ipfa eft principium cognofcendi fingulare. Sed intellectus angelicus accipit fine materia, & conditionibus materiae, ex quibus formae individuantur. Ergo accipit univerfale tantum, & non fingulare.

5. Praeterea. Omne quod eft in altero, eft in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli eft fimplex & immaterialis. Ergo fimilitudines particularium in eius intellectu exiftentes funt in eo immaterialiter, & fimpliciter, & fic univerfaliter, & ita per eas fingularia non cognofcit.

6. Praeterea. Diverfa inquantum diverfa non per idem medium cognofcuntur proprie, fed per aliud & aliud: quia aliquorum cognitio per medium commune eft eorum inquantum funt unum. Sed quaelibet forma a materia abftracta, eft communis multis particularibus. Ergo non poteft effe quod per eam diverfa particularia in propria natura proprie cognofcantur. Sed in intellectu Angeli non eft aliqua forma nifi immaterialis. Ergo nullo modo poteft cognofcere fingularia.

7. Praeterea. Univerfale contra fingulare dividitur, per hoc quod univerfale eft in intellectu, fingulare extra intellectum. Sed univerfale numquam eft extra intellectum. Ergo nec fingulare umquam eft in intellectu; & fic non poteft per intellectum cognofci.

8. Praeterea. Nulla potentia extenditur ultra fuum obiectum. Sed quidditas deputata a materia eft obiectum intellectus, ut dicitur in III. de Anima (com. xxvi.) Ergo cum effentia fingularis fit concreta cum materia fenfibili, non poteft per intellectum cognofci.

9. Praeterea. Quod per certitudinem cognofcitur, non poteft aliter fe habere, quia intellectus non eft fimiliter praefentium, & abfentium; de his autem quae poffunt aliter fe habere, non eft certitudo, cum fiant abfentia, ut dicitur in VII. Metaph. (com. liii.) Sed fingularia poffunt habere fe aliter, cum fint motui, & variationi fubiecta. Ergo non poffunt per intellectum cognofci; & fic idem quod prius.

10. Praeterea. Forma intellectus eft fimplicior intellectu, ficut perfectio perfectibili. Sed intellectus Angeli eft immaterialis. Ergo & formae ipfius funt immateriales. Sed formae non funt individuae, nifi fint materiales. Ergo formae illae funt univerfales; & ita non funt principium cognofcendi particulare.

11. Praeterea. Menfura, quia eft principium cognofcendi menfuratum, debet effe homogenea menfurato, ut dicitur in X. Metaph. (comm. iii.) Ergo & fpecies, quae eft principium cognofcendi, debet effe homogenea rei quae per ipfam cognofcitur. Sed forma intellectus angelici non eft homogenea fingulari, cum fit immaterialis. Ergo per eam non poteft Angelus fingularia cognofcere.

12. Praeterea. Poteftas gloriae excedit poteftatem naturae. Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognofcit fingularia quae hic funt: quia, ut dicit Auguftinus in Libro de cura pro mortuis agenda (capit. xiii. xiv. & xv.) nefciunt mortui etiam fancti quid agant etiam eorum filii. Ergo nec Angeli fingulari.

laria cognoscere possunt cognitione naturali.

13. Praeterea. Si Angelus singularia cognoscit, aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares, quia oportet quod tot apud ipsum essent species, quot singularia; singularia autem sunt in potentia infinita, quod praecipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu, (a) quod constat Deo esse possibile; & sic essent infinitae formae in intellectu Angeli, quod est impossibile: nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, & hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est Angelis attribuendum. Ergo nullo modo Angeli singularia cognoscunt.

Sed contra. Nullus custodit illud quod ignorat. Sed Angeli custodiunt singulares homines, ut patet in Psalm. xc. 11. *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Ergo ipsi cognoscunt singularia.

Praeterea. Amor non est nisi cogniti, ut patet per Augustinum in Lib. de Trin. (Lib. VIII. cap. iv.) Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines etiam quantum ad sensibilia corpora, quae sunt ex caritate diligenda. Ergo & eos cognoscunt.

Praeterea. Philosophus dicit in Lib. Posteriorum (Lib. I. comm. 11. & 41.) quod sciens universale scit particulare, sed non convertitur. Sed Angeli cognoscunt rerum universales causas. Ergo & singularia cognoscunt.

Praeterea. Quidquid potest virtus inferior, potest superior, ut Boetius dicit in Lib. de consol. Sed sensitiva, & imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius intellectiva ipsius Angeli.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hoc erraverunt dicentes, Angelos singularia non cognoscere. Sed haec positio & a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines, & etiam rectae rationi repugnat: quia si Angeli ignorant ea quae nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio, sicut & Philosophus dicit in I. de Anima (com. lxxx.) quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt.

Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assignati a diversis, quibus Angeli singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut & nos per sensus ea cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationabilis. Primo quia Angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, & Augustinum in II. super Gen. ad litteram (cap. viii.) & ex his quae supra dicta sunt. Secundo quia dato quod a rebus acciperent, formae tamen receptae in intellectu angelico essent per modum intellectus recipientis; & sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quem ex materia individuantur.

Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphys. (Lib. VIII. cap. vi.) dicens, quod Deus, & Angeli singularia cognoscunt universaliter, & non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic, & nunc secundum omnes conditiones individuantes, universaliter vero quando cognoscitur secundum principia, & causas universales; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc ecclypsim cum eam sensu percipit, universaliter vero cum ex motibus caelestibus eam praenuntiat: & sic ab Angelis singularia cognoscuntur universaliter, inquantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere: ponimus enim, Angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quae ad eorum singularitatem pertinent, sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, & huiusmodi quae spectant ad officium custodiae.

Unde tertius modus assignatur, a quibusdam scilicet qui dicunt, quod Angeli habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel ad illud singulare, & sic ex formis universalibus singularia cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conveniens: quia non potest aliquid ad alterum applicari, nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt. In Angelis autem non est alia cognitio quam intellectiva, in qua singularium cognitio praeexistat, ut sic universales formae intellectus eorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare praeexigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, & non est causa ipsius.

Et

(a) *Al.* quod cognoscat.

Et ideo quarto modo secundum alios dicitur, quod formæ quæ sunt in intellectu Angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum universalium, sed etiam particularium, nulla applicatione præsupposita; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quæ se habent ad res dupliciter: uno modo ut causæ rerum, sicut formæ practici intellectus; alio modo sicut causatæ a rebus, sicut formæ intellectus speculativi, quibus naturalia speculamur. Per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam: unde forma illa est similitudo solius formæ. Et quia omnis forma, inquantum huiusmodi, universalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem artifex de artificiato nisi universalem; sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut & quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam, & formam, tunc forma illa exemplar esset formæ & materiæ; & sic per illam formam cognosceretur res artificiata non solum in universali, sed etiam in singulari, quia principium singularitatis est materia. Formæ autem quæ sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; & ideo quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quæ sit similitudo formæ; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, inquantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, & sic retinentur aliquæ conditiones materiæ. Ex quo contingit quod sensus, & imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ quæ sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivæ rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam: & ideo similitudines sunt rerum quantum ad utrumque: & propter hoc cognoscitur res a Deo non solum in universali natura ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam, & materiam ad essendum ex utroque; ita effluunt formæ intellectus angelici ad cognoscendum utrumque: & ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate, & universalitate, inquantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsæ non sint rerum factivæ.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus, non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo; & hoc ratione iam dicta (art. 9. huius quæst.).

Ad secundum dicendum, quod quia in intellectu Angeli formæ immaterialius recipiuntur quam in intellectu nostro, iam sunt efficaciores; & sic se extendunt ad repræsentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

Ad tertium dicendum, quod inter cognoscens & cognitum non exigitur similitudo quæ est secundum convenientiam in natura, sed secundum repræsentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturæ quam forma lapidis in materia; sed inquantum repræsentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius. Unde quamvis formæ quæ sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum naturam sui, nihil tamen prohibet quin per eas assimilentur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

Ad quartum dicendum, quod non oportet formam, quæ est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata, sed solum quod sit formæ individuatæ similitudo.

Ad quintum dicendum, quod formæ in intellectu angelico sunt immaterialiter, & tamen sunt similitudines rerum materialium; sicut & ideæ in Deo existentes, quæ sunt multo immaterialiores; & sic per eas possunt cognosci singularia.

Ad sextum dicendum, quod una species potest esse propria ratio diversorum inquantum est superexcedens, ut ex dictis supra (in corp. art.) patet. Per unum autem medium adæquatum non possunt diversa distincte cognosci.

Ad septimum dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen esse in intellectu est in plus quam universale; & ideo in processu est fallacia consequentis.

Ad octavum dicendum, quod per illam speciem a materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit

git etiam materiales conditiones rei, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia eius: & ideo cognoscit cuicumque accidenti singulare variatum subsit; & sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicae non tollit.

Ad decimum dicendum sicut ad praedicta.

Ad undecimum dicendum, quod mensura, inquantum est principium cognoscendi mensuratum, est unius generis cum mensurato, & non simpliciter; sicut patet quod ulna est mensura panni, & non convenit cum eo nisi in quantitate, sic enim est mensura eius. Sic etiam forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente secundum modum essendi, cum singulare sit materiale, & forma praedicta sit immaterialis.

Ad duodecimum dicendum, quod Sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in Verbo ea quae hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in Moralibus (XII. Moral. cap. XIII. & IV. Dialog. cap. XXXIII.) Verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem cognitionem. Nec est simile de Angelo, & anima: quia Angelus naturaliter habet formas a creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit.

Ad decimumtertium dicendum, quod formae intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formae imaginationis, vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut formae intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repraesentatur; sed in se immateriales existentes exprimunt & demonstrant universalem naturam, & particulares conditiones.

ARTICULUS XII.

Utrum Angeli cognoscant futura.

I. Part. quaest. LVII. art. 3.

Duodecimo quaeritur, utrum Angeli cognoscant futura. Et videtur quod sic. Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed formae illae aequaliter se habent ad praesentia, & futura. Ergo cum Angeli per eas praesentia cognoscant, similiter & futura.

2. Praeterea. Boetius in V. de consol. (prosa ult. & prosa IV. non procul a fin.) hanc causam assignat, quare Deus futura contingentia infallibiliter praescire potest, quia eius visio est tota simul, cum aeternitate mensuretur. Sed visio beata est tota simul, cum aeternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

3. Praeterea. Gregorius IV. Dialog. (cap. XXVI. in princ.) dicit, quod anima cum recedit a nexibus corporis, vi subtilitatis naturae cognoscit futura. Sed Angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, & est subtilissimae naturae. Ergo cognoscit futura.

4. Praeterea. Intellectus possibilis animae nostrae est in potentia ad omnia cognoscenda, & ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra (art. 4. & 8. huius quaest.) dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

5. Praeterea. Quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere & praescientiam eorum quae spectant ad ipsum. Sed Angeli habent providentiam, & curam de nobis per officium custodiae. Ergo ipsi cognoscunt ea quae nobis sunt futura.

6. Praeterea. Intellectus angelicus excedit humanum intellectum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quae habent causas determinatas in natura. Ergo intellectus angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet, quae non habent aliquas causas determinatas: ergo &c.

7. Praeterea. Propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscenda praesentia, & futura, quia cognitionem a rebus accipimus: unde oportet res cognitas praeexistere scientiae nostrae. Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo aequaliter se habent ad cognoscenda praesentia, & futura; & sic idem quod prius.

8. Praeterea. Intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstrahit ab hic & nunc, & sic aequaliter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo aequaliter se habet ad cognoscenda praesentia, praeterita, & futura; & sic idem quod prius.

9. Praeterea. Plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere. Sed homo in statu innocentiae cognoscebat futura: un-

unde Genes. II. 24. Adam dicit: (*a*) *Propter hoc relinquet homo patrem suum, & matrem, & adhaerebit uxori suae*. Ergo & Angeli cognoscunt futura.

1. Sed contra est quod dicitur Isa. xli. 33. (*b*) *Quae ventura sunt annuntiate; & dicemus, quoniam dii estis vos:* & sic scire futura, est Divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dii. Ergo futura ignorant.

2. Praeterea. Certitudinalis cognitio haberi non potest nisi eorum quae habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia, non sunt huiusmodi, ut patet in I. Periherm. (cap. ult.) Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

3. Praeterea. Futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quae facturus est; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis, & dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. Ergo nullo modo Angeli contingentia futura cognoscunt.

4. Praeterea. Hugo de Sancto Victore dicit in Libro de Sacramentis (part. v. cap. xxi.) quod monstratum est Angelis aliquid facturi essent, non autem quid eis esset futurum. Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

Respondeo dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quo est in eo. Quaedam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut Solem oriri cras; & tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri effectus in causis suis non sunt determinati, ut aliter evenire non possint; sed tamen eorum causae magis se habent ad unum quam ad alterum; & ista contingentia sunt, quae ut in pluribus, vel paucioribus accidunt; & huiusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter, sed cum quadam certitudine coniecturae. Quidam autem effectus futuri sunt quorum causae indifferenter se habent ad utrumque: haec autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa praecipue quae dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in II. Phys. (com. xxi.) ideo huiusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis; sed si adiungantur causae illae quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo coniecturalis de effectibus praedictis haberi, sicut de his quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura coniicimus ex consuetudinibus, & complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, & sua providentia omnibus modum imponit. Angeli autem & divinam essentiam intuentur, & per formas innatas cognitionem omnium rerum, & causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura praescire possunt quae in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium: quia aliquid est contingens respectu causae unius quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt: unde quaedam quae contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat; ideo quidam in Verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet sciunt.

Ad primum ergo dicendum, quod species quae sunt in mente Angeli, non se habent aequaliter ad praesentia, & futura: quia illa quae sunt praesentia, sunt similia in actu formis in Angelis existentibus, & sic per ea possunt cognosci; illa vero quae sunt futura, nondum sunt similia; & ideo per formas praedictas non cognoscuntur, ut supra (in corp. art.) determinatum est.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda praesentia, & futura; non tamen sequitur quod in Verbo omnia futura cognoscant, quia Verbum non comprehendunt,

Ad

(a) Vulgata: *Quamobrem relinquet &c.* (b) Vulgata: *Annuntiate quae ventura sunt in futurum; & sciemus quia dii estis vos.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus narrat XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. XIII.) quidam poſuerunt quod anima in ſe ipſa quamdam divinationis vim habet. Sed hoc Auguſtinus ibidem reprobat, quia ſi per ſe ipſam poſſet futura prædicere, ſemper eſſet præſcia futurorum: nunc autem videmus, quod non ſit in poteſtate ſua cognitio futurorum quandocumque voluerit, quamvis aliquando præſciat: unde oportet quod hoc adiutorio alicuius eveniat quod futura cognoſcat. Adiuvatur autem aliquo ſuperiori ſpiritu creato, vel increato, bono, vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, & dum ſenſibilibus intendit, minus eſt intelligibilium capax; ideo quando a ſenſibus abſtrahitur vel per ſomnium, vel per ægritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impreſſionem ſuperioris ſpiritus recipiendam. Et ideo dum prædicto modo a nexibus corporis abſolvitur, futura prænoſcit aliquo ſpiritu revelante, qui ea futura revelare poteſt quæ ipſe præſcit vel naturali cognitione, vel in Verbo, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt potentia. Una naturalis, quæ poteſt per agens naturale in actum reduci; & talis potentia eſt in Angelis totaliter completa per formas innatas: ſed ſecundum talem potentiam intellectus poſſibilis noſter non eſt in potentia ad futura quælibet cognoſcenda. Eſt autem alia potentia obedientiæ, ſecundum quam in creatura fieri poteſt quicquid in ea fieri voluerit Creator; & ſic intellectus poſſibilis eſt in potentia ad futura cognoſcenda quælibet, inquantum ſcilicet ei poſſunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non eſt totaliter completa per formas innatas.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet aliquorum providentiam, non oportet quod præſciat futuros eventus; ſed ut prævideat qui eventus contingere poſſunt, ut ſecundum hoc remedia adhibeat.

Ad ſextum dicendum, quod intellectus Angeli excedit humanum in hoc quod contingentium determinatorum in ſuis cauſis plura, & certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod obiectio tangit.

Ad ſeptimum dicendum ſicut ad primum.

Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoſcit ea quæ ſunt hic & nunc, quamvis ipſe intellectus cognoſcens ſit abſtractus ab hic & nunc, ut ex dictis patet: & ideo non eſt mirum, ſi alio modo cognoſcit præſentia quam futura, non ex hoc quod ipſe aliter ſe habeat ad ea, ſed ex hoc quod illa aliter ſe habent ad eum, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad nonum dicendum, quod homo in ſtatu innocentiæ futura contingentia præſcire non poterat niſi vel in cauſis ſuis, vel in Verbo, ut Angeli cognoſcunt, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, inquantum contra veritatem procedunt, patet reſponſio ex dictis.

ARTICULUS XIII.

Utrum Angeli occulta cordium ſcire poſſint.

I. Part. quæſt. LVII. art. 4.

Tertiodecimo quæritur, utrum Angeli poſſint ſcire occulta cordium. Et videtur quod ſic. Angelorum enim officium eſt purgare. Sed puritas a qua purgamur, eſt in conſcientia. Ergo Angeli conſcientias noſtras cognoſcunt.

2. Præterea. Sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur ſpecie eius quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt ſimul figuram corporis. Ergo & Angelus intellectum videns alterius Angeli videt eius cogitationem.

3. Præterea. Species quæ ſunt in intellectu, cum ſint intelligibiles actu, ſunt magis intelligibiles quam formæ in rebus materialibus exiſtentes, quæ ſunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud ſe habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas exiſtentes in intellectu noſtro; & ſic cognoſcent cogitationes noſtras.

4. Præterea. Cognitio hominis numquam eſt ſine phantaſmate. Sed Angeli cognoſcunt phantaſmata quæ ſunt in noſtra imaginatione: unde Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. XVII. in princ.) quod ſpirituales corporalium ſimilitudines in animo noſtro innoteſcunt ſpiritibus etiam immundis. Ergo Angeli cogitationes noſtras cognoſcunt.

5. Præterea. Angelus per formas quas apud ſe habet, cognoſcit quicquid poteſt per eas facere. Sed ipſe poteſt imprimere in intellectum noſtrum, illuminando, & pur-

& purgando nos. Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

6. Praeterea. Augustinus dicit in Lib. de divinationibus daemonum, quod *daemones aliquando hominum disputationes non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt*. Sed non est aliqua cogitatio quae motum aliquem non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras daemones, & multo amplius Angeli sancti cognoscunt.

7. Praeterea. Origenes super illud ad Rom. II. *Et inter se cogitationum accusantium, aut defendentium*, dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quae prius fuerunt, quarum quaedam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet signum aliquod in anima relinquitur. Sed hoc signum non potest esse Angelo ignotum, quia totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

8. Praeterea. Angeli in causis cognoscunt effectus. Sed notitia procedit a mente, ut Augustinus dicit IX. de Trin. (cap. XXIII.) & ex notitia habituali procedit notitia actualis. Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam, & cogitationem actualem.

Sed contra. Hierem. XVII. 9. (a) *Pravum est cor hominis: quis cognoscet illud? Ego Dominus*. Ergo solius Dei secreta cordium est scire.

Praeterea. In Ps. VII. II. dicitur: *Scrutans corda, & renes Deus*: & ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

Respondeo dicendum, quod Angeli cogitationes hominum per se & directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitet, requiritur intentio volentis, qua mens convertatur in actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in Lib. de Trin. (XI. cap. II. III. & seqq.) Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione: quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quae sunt similitudines rerum in natura existentium: motus autem voluntatis non habet dependentiam, nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quae in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis, & cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit; & sic Angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe, nisi in Verbo eis revelentur; sed per accidens possunt cognoscere cogitationem cordis quandoque, & hoc dupliciter. Uno modo inquantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio, vel tristitia afficitur ex his quae cogitat, & sic cor quodammodo movetur: per hunc enim modum etiam Medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur, vel demeretur; & sic mutatur quodammodo status agentis, vel cogitantis in bonum, vel in malum: & hanc dispositionem mutationum Angeli cognoscunt. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali: ex multis enim, & diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur, vel demeretur, gaudet, vel tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio illa de qua loquitur Dionysius, non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

Ad secundum dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit; sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare: unde etsi Angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant.

Ad tertium dicendum, quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum: unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

Ad quartum dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando: & ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur: unde & ibidem (XII. de Trin. cap. XVII. circa princ.) Augustinus subdit: *Si daemones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere, non tentarent*.

Ad quintum dicendum, quod ex actione Angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quae nullo modo ab Angelo dependet: unde quamvis Angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia specu-

(a) Vulgata: *Pravum est cor omnium, & inscrutabile: quis &c.*

lari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

Ad sextum dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animae, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo nos habemus ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in III. de Anima (com. cxxxiv.) Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita, & demerita, per quae cogitatio non nisi generaliter cognoscitur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis mens, & notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cogitatio actualis: quia ex una habituali notitia multae considerationes actuales progrediuntur.

ARTICULUS XIV.

Utrum Angeli simul multa cognoscant.

I. Part. quaest. lviii. *art.* 2.

QUartodecimo quaeritur, utrum Angeli simul multa cognoscant. Et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus XV. de Trinitate (cap. xvi. a med.) *In patria omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus*. Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo & nunc Angeli simul multa actu cognoscunt.

2. Praeterea. Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem, & lapidem. Ergo Angelus simul multa intelligit.

3. Praeterea. Intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est eius obiectum, cuius partes sunt multae unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

4. Praeterea. Illud quod convenit Angelo ex virtute suae naturae, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelo ex virtute naturae suae convenit multa intelligere: unde dicit Augustinus IV. super Genes. ad litteram (cap. xxxii. in princ.) *Potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, simul notitia facillima comprehendit*. Ergo sive cognoscat res in Verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

5. Praeterea. Intellectus, & intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus. Ergo & unus intellectus potest simul intelligere diversa intelligibilia.

6. Praeterea. Augustinus dicit X. de Trinitate (cap. viii. parum a princ.) quod *mens nostra semper meminit sui, intelligit se, & vult se*: & eadem ratio est de mente Angeli. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

7. Praeterea. Sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus multa simul potest intelligere.

8. Praeterea. Mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversae formae, ut albi, & nigri; sicut si a diversis videntibus album, & nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineae directae ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul & semel speciem albi, & nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis, & ita potest simul multa intelligere.

9. Praeterea. Intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet. Sed in intellectu Angeli sunt simul multae species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in Lib. de causis (proposit. x.) Ergo Angelus simul multa intelligit.

10. Praeterea. Multa, inquantum sunt unum, possunt simul intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

11. Praeterea. Plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, & per formam creatam: cum enim semper res in Verbo videat, nisi simul posset per species innatas res cognoscere, numquam res per species innatas intelligeret. Ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere, & sic potest multa intelligere simul.

12. Prae-

12. Præterea. Si non intelligit multa simul; ergo in actione eius, qua intelligit hoc & illud, cadit prius, & posterius. Sed omnis huiusmodi actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in Lib. de causis (proposit. 11. & xxx.) quod intelligentia est res cuius substantia, & operatio est supra tempus.

13. Præterea. Propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo, & tempore. Sed hoc intellectui angelico non convenit, cum non accipiat a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

14. Præterea. Formæ intellectus, cum sint perfectiones secundæ, sunt formæ accidentales. Sed plures formæ accidentales (a) quæ non sunt contrariæ, (ut albedo, & nigredo) possunt esse in eodem subiecto. Ergo & intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariæ, & ita simul multa intelligere.

15. Præterea. Musica, & Grammatica sunt formæ in uno genere, & simul per eas informatur anima eius qui utrumque habitum habet. Ergo etiam intellectus potest simul formari diversis formis; & sic idem quod prius.

16. Præterea. Intellectus Angeli intelligit se intelligere, & sic per consequens se intelligere aliquid quod sit extra ipsum. Simul ergo intelligit se, & illud aliquid; & ita simul multa intelligit.

17. Præterea. Intellectus Angeli, quantum est de se, æqualiter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel per nullam. Sed non per nullam. Ergo simul per omnes, & ita simul intelligit multa.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit (II. Topic. cap. IV.) *Contingit intelligere unum, scire vero plura.*

2. Præterea. Ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit (X. de Trinitate cap. VIII. & XI. cap IV. a med.) Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unius motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

3. Præterea. Sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie eius quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris. Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus, & ita nec simul multa intelligere.

4. Præterea. Sicut Angelus intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in Verbo intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura, nec in Verbo potest simul multa intelligere.

5. Præterea. Virtus rei non excedit substantiam eius. Sed substantia Angeli non habet esse simul in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest multa simul intelligere.

6. Præterea. Illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

Respondeo dicendum, quod intellectus omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; & ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus possit multa intelligere.

Sciendum est igitur, quod formarum quædam sunt unius generis; quædam autem generum diversorum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt, cum unitas generis ex unitate materiæ, sive potentiæ procedat secundum Philosophum: unde impossibile est unum subiectum simul perfici diversis formis diversorum generum: quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse; sicut si aliquod corpus est simul album, & dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt, sive sint contrariæ, ut albedo, & nigredo, sive non, ut triangulus, & quadratum. Hæ igitur formæ in subiecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; & sic sunt simul, quia una potentia est contrariorum, & diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; & sic etiam si-

(a) *Al.* quæ non sunt contrariæ, possunt esse in eodem subiecto, ut albedo, & nigredo. Ergo &c.

ſimul eſſe poſſunt, ut patet cum aliquis dealbatur: tunc enim toto dealbationis tempore albedo ineſt ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam albedo eſt in termino dealbationis; & ſic impoſſibile eſt duas formas unius generis eſſe ſimul in eodem ſubiecto. Oportet enim eamdem potentiam ad diverſos actus terminari, quod eſt impoſſibile, ſicut & unam lineam ex una parte terminari ad diverſa puncta.

Sciendum eſt igitur, quod omnes formæ intelligibiles ſunt unius generis, quantumcumque res quarum ſunt, ſint generum diverſorum: omnes enim eamdem potentiam intellectivam reſpiciunt: & ideo in potentia omnes ſimul eſſe poſſunt in intellectu, & ſimiliter in actu incompleto, qui eſt medius inter potentiam & actum perfectum; & hoc eſt ſpecies eſſe in habitu, qui eſt medius inter potentiam & operationem: ſed in actu perfecto plurium ſpecierum intellectus ſimul eſſe non poteſt. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod ſit in actu perfecto illius ſpeciei ſecundum quam intelligit: & ideo impoſſibile eſt quod ſimul & ſemel ſecundum diverſas formas actu intelligat. Omnia igitur diverſa quæ diverſis formis intelligit, non poteſt ſimul intelligere; illa vero quæ intelligit per eamdem formam, ſimul intelligit. Unde omnia quæ intelligit per unam Verbi eſſentiam, ſimul intelligit; ea vero quæ intelligit per formas innatas, quæ ſunt multæ, non ſimul intelligit, ſi diverſis formis intelligat. Quilibet enim Angelus per eamdem formam multa intelligit, ad minus omnia ſingularia unius ſpeciei per unam ſpeciei formam. Superiores vero Angeli plura poſſunt una ſpecie intelligere quam inferiores: unde magis poſſunt ſimul multa intelligere.

Sciendum tamen, quod aliquid eſt unum quodammodo, & alio modo multa; ſicut continuum eſt unum in actu, & multa in potentia: & in huiuſmodi ſi intellectus, vel ſenſus feratur ut eſt unum, ſimul videtur; ſi autem ut eſt multa, quod eſt conſiderare unamquamque partem ſecundum ſe, non ſic poteſt totum ſimul videri. Et ſic etiam intellectus quando conſiderat propoſitionem, conſiderat multa ut unum: & ideo inquantum ſunt unum, ſimul intelliguntur, dum intelligitur una propoſitio quæ ex eis conſtat; ſed inquantum ſunt multa, non poſſunt ſimul intelligi, ut ſcilicet intellectus ſimul convertat ſe ad rationes ſingulorum ſecundum ſe intuendas. Unde Philoſophus dicit in VI. Metaph. *Dico autem ſimul, & ſeparatim intelligere affirmationem, & negationem, quaſi non deinde, ſed unum quid ſit*. Non enim ſimul intelliguntur inquantum habent ordinem diſtinctionis ad invicem, ſed inquantum uniuntur in una propoſitione.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de cognitione beata, qua cognoſcemus omnia in Verbo.

Ad ſecundum dicendum, quod Angelus cognoſcendo hominem non eſſe lapidem, cognoſcit multa ut unum, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex natura mentis angelicæ eſt quod per unam formam poſſit multa intelligere; & ſic cum voluerit, convertendo ſe ad illam ſpeciem, omnia quæ per illam ſpeciem cognoſcit, ſimul intelligere poteſt.

Ad quintum dicendum, quod nihil intellectus eſt in intelligibili; ſed aliquid eius quod intelligitur, eſt in intellectu: & ſic non eſt eadem ratio intelligendi ſimul multa ab uno intellectu, & intelligendi unum ſimul a multis intellectibus.

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus exponit ſe ipſum in XV. de Trin. (XIV. cap. VIII.) hoc quod dixerat in X. Lib. quod *mens noſtra ſemper ſui meminit, ſemper ſe intelligit, ſemper ſe vult*, ad interiorem memoriam eſt referendum: unde anima noſtra non ſemper actualiter ſe intelligit; ſed mens Angeli ſemper ſe actualiter intelligit: quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit ſe per eſſentiam ſuam, qua ſemper informatur; mens autem noſtra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nec tamen cum mens Angeli quodammodo ſe intelligit, & aliquid aliud, intelligit ſimul multa niſi ut unum: quod ſic patet. Si enim aliqua duo ita ſe habeant quod unum ſit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quaſi formale, & aliud quaſi materiale; & ſic illa duo ſunt unum intelligibile, cum ex forma & materia unum conſtituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile, ſicut patet in viſu: lumen enim eſt quo videtur color, unde ſe habet ad colorem quaſi formale; & ſic color, & lumen ſunt unum tantum viſibile, & ſimul a viſu videntur. Eſſentia autem Angeli eſt ei ratio cognoſcendi omne quod cognoſcit

ſcit, quamvis non perfecte, propter quod formis ſuperadditis indiget: cognoſcit enim omnia per modum ſubſtantiæ ſuæ, ut dicitur in Lib. de cauſis (prop. 11. & 111.) & ſecundum propriam virtutem & naturam, ut dicit Dionyſius VII. cap. de div. Nomin. Unde cum intelligit ſe, & illa, non intelligit ſimul multa niſi ut unum.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſcientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formæ autem poſſunt eſſe ſimul plures in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex prædictis (in corp. art.) patet: & ideo contingit ſimul multa ſcire, non ſimul multa intelligere.

Ad octavum dicendum, quod formæ illæ non ſunt in aere niſi ur in fieri, ſunt enim in eo ut in medio deferente.

Ad nonum dicendum, quod ſpecies multæ ſunt ſimul in intellectu Angeli, ſed non ut in actu perfecto.

Ad decimum dicendum, quod ſicut omnia ſunt intelligibilia, ita ſimul intelliguntur inquantum ſunt intelligibilia; & hoc eſt dum ipſa intelligibilitas intelligitur.

Ad undecimum dicendum, quod eſſentia divina eſt ratio omnium formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatæ deriventur; non autem una forma eſt ratio alterius: & ideo non eſt ſimile.

Ad duodecimum dicendum, quod illa operatio per ſe cadit ſub tempore quæ expectat aliquid in futurum, ad hoc quod eius ſpecies compleatur; ſicut patet in motu, qui non habet ſpeciem completam donec ad terminum perducatur: non enim eſt idem ſpecie motus ad medium, & ad terminum. Operationes vero quæ ſtatim habent ſpeciem ſuam completam, non menſurantur tempore, niſi per accidens; ſicut intelligere, ſentire, & huiuſmodi; unde Philoſophus dicit in X. Ethic. quod delectari non eſt in tempore. Tamen in tempore poſſunt eſſe tales operationes, inquantum motui coniunguntur in natura tempori ſubiecta exiſtentes, quæ eſt natura corporea generabilis, & corruptibilis, qua ut organo potentiæ ſenſitivæ utuntur, a quibus noſter intellectus accipit. Unde patet quod ipſum intelligere Angeli neque per ſe, neque per accidens cadit ſub tempore, unde in una eius operatione qua intelligit unum intelligibile, non eſt prius & poſterius; ſed hoc non prohibet quin plures operationes poſſint eſſe ordinatæ ſecundum prius & poſterius.

Ad decimumtertium dicendum, quod non eſt tota ratio quare intellectus poſſibilis noſter non poſſit ſimul plura intelligere, quam obiectio tangit, ſecundum quod ſupra dictum eſt.

Ad decimumquartum dicendum, quod formæ accidentales non contrariæ poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubiecto, ſi potentias reſpiciunt diverſas; non autem ſi ſint unius generis eamdem potentiam reſpicientes, ſicut patet de triangulo, & quadrato.

Ad decimumquintum dicendum, quod Muſica, & Grammatica, cum ſint habitus, non ſunt actus completi; ſed formæ quædam mediæ inter potentiam & actum.

Ad decimumſextum dicendum, quod intelligens, & intellectum in actu ſunt unum quodammodo: unde quando aliquis intelligit ſe intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod intellectus Angeli non ſimiliter ſe habet ad omnes formas quas penes ſe habet: quia quandoque eſt in actu perfecto unius formæ, & non aliarum; & hoc eſt per voluntatem, quæ reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Auguſtinus (IV. ſuper Geneſim cap. XXXII. in princ.) dicit, quod cum voluerit intelligit, ut patet in auctoritate prius inducta.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod unum tantum contingit ſimul intelligere ut unum, & per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum ſimul intelligi, vel per unam formam.

Ad ſecundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur ſecundum comparationem virtutis ad obiecta: unde ſicut corpus per quantitatem dimenſivam poteſt ex diverſis ſuis partibus diverſa tangere, ita & virtus poteſt diverſis applicari ſecundum diverſas comparationes ad diverſa, dummodo ſit perfecta virtus in actu, ſicut ignis ſimul undique calefacit diverſa corpora: ita etiam intellectus perfectus per formam poteſt ſimul ferri in diverſa, ad quæ extendit ſe repræſentatio illius formæ; & erunt multæ intentiones ex parte eius in quod fertur intellectus, ſed una ex unitate intellectus, & formæ.

Ad tertium dicendum, (a) quod non intelligit ſimul multa ad quæ intelligenda requiritur quod diverſis formis figuretur.

Ad

(a) Al. quod intelligit.

Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt nisi per habitudines diversas: unde omnes sunt unum per essentiam, quod non est de formis concreatis Angelo.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non conveniat substantiæ, sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiæ, ut si substantia est materialis, & virtus materialiter agit.

Ad sextum dicendum, quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; & sic extensio dimensivæ quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

ARTICULUS XV.

Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud.

I. Part. quæst. LVIII. *art.* 3.

Decimoquinto quæritur, utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud. Et videtur quod sic. Quicumque enim cognoscit unum per alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in Verbo intuentur. Ergo cognoscunt res discurrendo.

2. Præterea. Sicuti nos scimus quædam, & quædam ignoramus; ita etiam Angeli, ut ex prædictis (art. 12. & 13. huius quæst.) patet. Sed nos ex notis possumus in ignota devenire. Cum igitur Angeli sint (a) altioris intellectus qnam nos, videtur quod ipsi possint ex his quæ sciunt, in cognitionem ignoratorum devenire. Hoc autem est discurrere. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

3. Præterea. In operatione intellectus non potest attendi alius motus, nisi secundum quod discurrit de uno in aliud. Sed Angeli intelligendo moventur, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. quod *Angeli moventur circa bonum, & pulchrum circulariter, oblique, & recte, sicut & anima*. Ergo sicut animæ discurrunt intelligendo, ita & Angeli.

4. Præterea. Sicut dicit Augustinus in Lib. de divinatione dæmonum (cap. V.) dæmones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est de uno in alterum discurrere. Ergo dæmones cognoscunt res, discurrentes de uno in aliud; & eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in utrisque naturalis.

5. Præterea. Maximus dicit in expositione VII. cap. de divin. Nomin. quod *anima nostra more Angelorum multa in unum convolvunt*. Sed convolvere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

6. Præterea. Angeli cognoscunt causas, & effectus naturales ita perfecte sicut & nos. Sed nos in causis videmus effectus, & in effectibus videmus causas. Ergo & Angeli; & ita sicut nos conferimus, conferunt & ipsi.

7. Præterea. Omnis cognitio per experimentum accepta, est cognitio collativa, quia ex experimento, & ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicit in I. Metaph. (parum a princ.) Sed dæmones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus, ut dicit Augustinus in Lib. de divinationibus dæmonum (cap. V.) & in XII. super Genesim ad litteram (capit. XVII.) Ergo in eis est cognitio collativa.

Sed contra. Omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia: quia omnis ratio reducitur ad syllogismum, & inductionem. Sed, sicut dicit Dionysius VII. cap. de divinis Nominibus, *Angeli neque a dissimilibus*, idest sensibus, *congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur*. Ergo in eis non est aliquis discursus.

Præterea. Secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurrit. Sed Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium IV. cap. cælestis Hierarch. Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

Præterea. Ut dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. VII.) ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animæ sicut proprium eius, ut patet in eodem Lib. (cap. I.) Ergo Angelus non ratiocinatur, & sic non discurrit.

Præterea. In eodem Lib. (cap. XII.) dicitur, quod *eiusdem est visibilium rationes cognoscere, & invisibilia investigare*. Primum autem est hominis inquantum habet sensus. Ergo & secundum; & sic non vi-

(a) *Al.* altiores intellectus.

videtur Angelo convenire, qui non habet sensus.

Praeterea. Commentator Maximus dicit in VII. de divinis Nominibus, quod *Angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut & nostra anima*. Sed secundum hoc animae circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod discurrere proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, & aliquid ex aliquo: quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili; & talis cognitio non est discursiva. Nec differt quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena: visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, (a) quando non est idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, & ex hoc movetur in aliud: unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, & secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extendit virtus intellectiva; sicut & materia caelestium corporum totaliter est perfecta, vel terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam: & propter hoc dicitur in Lib. de causis (prop. x.) quod intelligentia est plena formis: non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur: unde nihil eorum quae naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum. Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium, quae naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis: nec posset se de potentia in actum reducere, nisi quantum ad aliqua esset eius cognitio completa per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia; quamvis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde sicut intellectus noster se habet ad ista principia, sic se habet Angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae: ut enim dicit Dionysius VII. cap. de divin. Nomin. *divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum*. Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita & Angeli omnia quae cognoscunt: unde & intellectuales dicuntur, & habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt creaturas in Verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine, absque omni discursu.

Ad secundum dicendum, quod Angelis non est ignotum aliquid eorum ad quae possunt per naturalem cognitionem pervenire; sed aliqua ignorant quae naturalem cognitionem excedunt: & in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quae naturaliter cognoscere potest: & ideo ex his quae novit, potest in ignota devenire; non autem in ignota quae naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quae sunt fidei.

Ad tertium dicendum, quod motus de quo Dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud; sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, & sentire. Et sic triplicem motum & in Angelis, & in animabus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem divinam, scilicet circularem, obliquum, & rectum, secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium, & finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate lineae, cum partes non aequaliter distent ab uno puncto signato, tum ex parte motus qui habet principium, & finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari, & aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto. Non est autem idem motus uniformitatis, & difformitatis in Angelo, & anima: unde diversimode hos motus in

(a) *Al.* quod non est.

in utroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis divinae non se extendit ad diversa, sed in ipso Deo uno figitur; & secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium, neque finem. Et ideo dicit quod *Angeli moventur circulariter, unite, sine principiis, & interminabilibus illuminationibus pulchri, & boni*; ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiae constituitur; ut sic cognitio Dei quam de se ipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in Angelo respectu divinae cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit: & hoc ponit quantum ad rectum motum in Angelis: unde dicit, quod *in directum moventur, quando procedunt ad subiectorum providentiam recta omnia transeuntes*. Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque, inquantum scilicet ipsi in unitate divinae cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum: unde dicit, quod *oblique moventur, quando providentes minus habentibus, ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam*. Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas, & difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quae facta sunt, visibilia conspiciens; & iste est motus rectus: unde dicit, quod *in directum movetur anima, quando ad ea quae circa se ipsam progreditur, & ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis, & multiplicatis, ad simplices, & unitas sursum agitur contemplationes*. Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatis, sicut Isaias vidit *Deum sedentem super solium excelsum, & elevatum*: (cap. VI.) & hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinae illuminationis, & aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum: unde dicit, quod *oblique movetur anima, inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter, & singulariter, sed rationabiliter, & diffuse*. Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abiicit, supra omnia Deum cogitans, & etiam supra se ipsam; & sic ab omni difformitate separatur: & hic est motus circularis: unde dicit, quod *animae circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, & intellectualium virtutum ipsius convolutio, & quod demum iam uniformis facta unitur unitis virtutibus, & sic manuducitur ad id quod est super omnia*.

Ad quartum dicendum, quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur Angeli, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu: nec propter hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent: statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, & sic ab Angelis cognoscuntur; & sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

Ad quintum dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis circularem imitationem animae, & ipsius Angeli.

Ad sextum dicendum, quod Angeli vident causas in effectibus, & effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

Ad septimum dicendum, quod experimentalis cognitio in daemonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus modo praedicto: & quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicuius causae cognoscunt; & sic de ipsa maiorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus eius virtutem vident.

ARTICULUS XVI.

Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina, & vespertina.

1. Part. quaest. LVIII. *art.* 6. & 7.

Sextodecimo quaeritur, utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina, & vespertina. Et videtur quod non. Vespere enim, & mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullae sunt tenebrae, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit (cap. IV. de divin. Nomin. a princ.) Ergo in Angelis non debet

bet distingui cognitio matutina, & vespertina.

2. Præterea. Secundum Augustinum IV. super Genes. ad litteram (cap. XXII.) cognitio matutina dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in Verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, & aliter postquam sunt; cum intellectum habeant deiformem, & a rebus cognitionem non accipiant. Ergo in eis cognitio matutina, & vespertina distingui non debet.

3. Præterea. Cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in Verbo in propria natura cognoscuntur: Verbum enim expressius propriam naturam rei repræsentat quam ipsæ etiam formæ. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in Verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

4. Præterea. Genes. 1. 5. dicitur, quod *factum est vespere, & mane dies unus*. Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit IV. super Genes. (cap. XXII.) Ergo una & eadem est in Angelis cognitio matutina, & vespertina.

5. Præterea. Lux matutina crescit in meridianam. Sed cognitio quæ est rerum in Verbo, non potest crescere in aliquam ampliorem cognitionem. Ergo cognitio rerum in Verbo non proprie potest dici matutina; & sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina, & vespertina per hoc quod est cognoscere res in Verbo, & in propria natura.

6. Præterea. Prius est cognitio rei fiendæ quam factæ. Sed cognitio vespertina præcedit matutinam, ut patet Genes. 1. 5. *Factum est vespere, & mane*. Ergo non convenienter distinguitur cognitio vespertina a matutina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei iam factæ, matutina vero rei fiendæ.

7. Præterea. Augustinus (Lib. I. contra Manichæos cap. VIII. & tract. 1. in Ioan.) comparat cognitionem rerum in Verbo, & in propria natura cognitioni artis, & operis, & cognitioni lineæ quæ intelligitur, & quæ in pulvere scribitur. Sed illud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in Verbo, & in propria natura sunt duæ cognitiones; & sic matutina, & vespertina cognitio non distinguitur.

8. Præterea. Angelus in principio suæ creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit Verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem Verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in Verbo non est cognitio matutina; & sic idem quod prius.

9. Sed dicendum, quod quamvis non cognoverit Verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; & sic cognovit res in Verbo. Sed contra. Omnis cognitio quæ est per formas creatas, est obumbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata, est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in Verbo, vel Verbum modo prædicto, esset cognitio non matutina, sed vespertina.

10. Præterea. Augustinus contra Manichæos dicit, quod *mens fortis, & intentata, cum illam primam veritatem conspexit, cetera obliviscitur*. Ergo videndo Verbum, nihil aliud videtur in Verbo; & sic matutina cognitio in Angelis non potest dici cognitio rerum in Verbo.

11. Præterea. Cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in Verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura: quia res in Verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter: melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in Verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

12. Præterea. Cognitio quæ est ex propriis, & immediatis, est perfectior quam quæ est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in Verbo, quam illa qua cognoscuntur in propria natura.

13. Præterea. Res cognoscuntur in Verbo sicut in quodam speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in se ipsis quam in speculo. Ergo & perfectius in propria natura quam in verbo; & sic idem quod prius.

In contrarium est quod Augustinus IV. & V. super Genesim ad litteram (cap. XXII. & XXIII.) has cognitiones distinguit modo prædicto.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de matutina, & vespertina Angelorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere, ea quæ in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa: unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum co-

cognitionem. Sicut enim præsentatio lucis corporalis super hæc inferiora diem facit temporalem; sic præsentatio, vel operatio luminis intellectus angelici super res creatas diem spiritualem facit: & secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur: & sic ordo diei non fuit ordo temporis, sed ordo naturæ, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitorum ad invicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autem in die temporali mane est diei principium, vespere vero finis; ita in cognitione Angeli respectu eiusdem rei est considerare principium, & finem secundum ordinem rei cognitæ. Principium autem cuiuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re ad quam actio causæ producentis terminatur. Unde primitiva alicuius rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quæ est Verbum æternum: unde cognitio rerum in Verbo dicitur matutina cognitio. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsa; & talis cognitio dicitur vespertina.

Sciendum tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitæ; alio modo ex parte medii cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitæ, ut dicatur res in Verbo cognosci, (a) quando cognoscitur esse eius quod habet in Verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in se ipsa: & hic non est conveniens intellectus, quia esse rei quod habet in Verbo, non est aliud ab esse Verbi, quia, ut Anselmus dicit (in Monol. cap. xxxv.) creatura in Creatore est creatrix essentia: unde hoc modo cognoscere creaturam in Verbo non esset cognitio creaturæ, sed magis Creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi, ut dicatur res cognosci in Verbo, quando per Verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas: sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differt.

Ad primum ergo dicendum, quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere, & mane, secundum hoc quod vespere, & mane diei temporalis sunt cum tenebrarum admixtione; sed magis secundum rationem principii, & termini, ut dictum est (in corp. art.) Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, inquantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem inquantum divinum intellectum imitatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per Verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas, & factas; tamen alio modo cognoscunt Angeli res fiendas per Verbum, alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem eius, quam penes se habent: & secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res expressius repræsententur in Verbo quam in formis intellectus angelici; tamen formæ intellectus angelici sunt magis rebus proportionatæ, & quasi eis adæquatæ: & ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, & non prima.

Ad quartum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quæ est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam, & vespertinam quasi partes, sicut mane, & vespere sunt partes diei temporalis.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse: non igitur cognitio rerum in Verbo propter hoc dicitur matutina, quia in aliquam maiorem cognitionem crescat, sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod cognitio matutina præcedit vespertinam ordine naturæ respectu unius & eiusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo respectu rerum cognitarum: & ideo in Genesi vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primæ diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualem naturam, quæ illuminatur per cognitionem ad Verbum. Angelus autem se ipsum primo in se ipso cognovit naturali cognitione, (b) & se cognito non in se ipso permansit, quasi se ipso fruens, & in se finem ponens

(a) *Al.* quod. (b) *Al.* & in se cognito.

nens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt) sed cognirionem suam in Dei laudem retulit ; & sic ex sui contemplatione conversus est in Verbi contemplationem, io quo est mane sequentis diei , secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis creaturæ , scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo , quod idem nunc est duorum temporum , prout est finis præteriti , & principium futuri ; ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei rerminus, & secundæ diei initium , & sic deinceps usque ad diem septimam.

Ad septimum dicendum , quod non est eadem cognirio artificiati secundum quod cognoscitur ex forma artis, & secundum quod cognoscitur ex ipsa re iam facta : prima enim cognirio est universalis tantum ; secunda autem potest esse etiam particnlaris, secundum quod intueor aliquam domum factam . Et præterea non est simile omnino : ars enim creata magis est proportionata & adæquata rebus artificiatis quam ars increata rebus creatis.

Ad octavum dicendum , quod Angelus in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum vidit, unde nec cognitionem matutinam habuit ; sed primo habuit vespertinam, & ex vespertina profecit in matutinam: unde signanter primus dies maoe non dicitur habuisse , sed primo vespere , quod vespere transivit in mane: quia lux illa spiritualis, quæ primo die facta dicitur , scilicet substantia angelica, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ ; & hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi , in quo facta est ei cognitio matutina: & propter hoc dicitur Genes. 1. 5. *Factum est vespere , & mane dies unus*.

Ad nonum dicendum, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medii cognitionis, & non ex parte rei cognitæ; cognitio Creatoris per creaturam est vespertioa, sicut e contrario cognitio creaturæ per Creatorem est matutina . Unde quaotum ad hoc ratio recte procedit.

Ad decimum diceodum, quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam , sed quantum ad rerum æstimationem : quia illa quæ nobis in creaturis maxima videbantur , divina celsitudine considerata, minima iudicamus.

Ad undecimum dicendum, quod cognitio rerum in Verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura , ioquantum Verbum clarius repræsentat unamquamque rem quam creata species . Res autem esse verius in se ipsis quam in Verbo, potest iotelligi dupliciter . Uno modo ut habeaot nobilius esse in se quam esse quod habent in Verbo ; quod falsum est: quia in se ipsis habent esse crearum, in Verbo autem increatum ; & ita esse quod habent in se ipsis , est secundum quid respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo ut res sit perfectius hæc in se ipsa quam in Verbo ; & hoc quodammodo verum est: res enim in se ipsa materialis est , quod est de ratione quarumdam rerum ; in Verbo autem materialis oon est , sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam , & materiam . Et tamen quamvis secundum hoc quod est talis res in Verbo, sit secundum quid ; tamen perfectius cognoscitur per Verbum quam per se ipsam etiam inquaotum est talis , quia perfectius repræsentatur etiam propria rei ratio in Verbo quam io se ipsa, quamvis secundum propriam rationem existendi sic, verius sit in se ipsa. Cognitio autem sequitur formæ repræsentationem : unde res , cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem , simpliciter tamen cognoscitur.

Ad duodecimum dicendum , quod ipse Deus est propria & immediata causa uniuscuiusque rei, & quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

Ad decimumtertium dicendum , quod formæ non transfunduntur a speculo in res, sed e converso a verbo transfunduotur io res: unde non est simile de cognitiooe rerum in speculo, & in Verbo.

ARTICULUS XVII.

Utrum angelica cognitio sufficienter dividatur per matutinam, & vespertinam.

1. Part. quaest. lviii. *art.* 6. & 7.

Decimoseptimo quæritur , utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam, & vespertinam distinguatur. Et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus II. super Genes. ad litteram (IV. cap. xxii. & xxiii.) cognitio vespertina est qua res cognoscitur in se ipsa ; matutina vero, cum refertur in laudem Creatoris: & sic cognitio matutina videtur a vespertina distingui per relatum , & oon

& non relatum. Sed præter cognitionem creaturæ in se ipsa relatam ad Verbum, & non relatam, est accipere aliam creaturarum cognitionem magis differentem ab eis quam differat aliqua istarum ab alia, scilicet cognitionem creaturarum in Verbo. Ergo matutina, & vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

2. Præterea. Augustinus II. super Genes. ad litteram (cap. VIII. & Lib. III. cap. XX.) ponit triplex esse creaturæ; unum quod habet in Verbo, aliud quod habet in propria natura tantum, tertium quod habet in mente angelica. Sed penes primum esse, & secundum accipitur cognitio matutina, & vespertina. Ergo penes tertium debet accipi tertia eius cognitio.

3. Præterea. Cognitio matutina, & vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in Verbo, & res in propria natura; & per hoc quod est cognoscere res factas, & fiendas. Sed hæ possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res fiendas in Verbo; alio modo factas in Verbo; tertio modo factas in propria natura; quarto modo fiendas in propria natura: quæ quidem videtur esse inutilis coniugatio, quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam fit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas; & sic insufficienter distinguitur per duas.

4. Præterea. Vespere, & mane dicuntur in cognitione angelica ad similitudinem diei temporalis. Sed in die temporali inter mane & vespere est meridies. Ergo & in Angelis inter cognitionem matutinam & vespertinam debet poni meridiana.

5. Præterea. Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum Creatorem. Sed cognitio matutina, & vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturæ. Ergo præter cognitionem matutinam, & vespertinam in Angelis est assignare tertiam.

6. Præterea. Cognitio matutina, & vespertina pertinent ad cognitionem gratiæ; alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam, & vespertinam: quod non videtur esse verum, cum in dæmonibus non sit dies, vespere autem, & mane sint diei partes. Ergo cum cognitio naturalis sit in Angelis præter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

Sed contra. Cognitio matutina, & vespertina distinguuntur per creatum, & increatum. Sed inter hæc nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam & vespertinam.

Respondeo dicendum, quod de cognitione matutina, & vespertina dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id quod cognitionis est; & sic inter utrumque nihil cadit medium. Cognitio enim matutina a vespertina distinguitur, ut supra (art. præced.) dictum est, per medium cognoscendi: quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo; si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum & increatum. Si autem consideretur quantum ad rationem matutini, & vespertini, sic cadit inter ea aliquod medium duplici ratione. Primo quia mane, & vespere sunt partes diei; dies autem est in Angelis per illustrationem gratiæ secundum Augustinum (Lib. IV. super Genes. ad litteram cap. XXII. & XXIII.) unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; & sic naturalis cognitio est præter has duas. Secundo quia vespere inquantum huiusmodi, terminatur ad mane, & mane ad vespere: unde cognitio rerum in propria natura, non quælibet potest dici vespertina, sed illa tantum quæ refertur in laudem Creatoris, sic enim vespere redit ad mane: & sic cognitio dæmonum, quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in Angelis beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina, nec relatio eius ad cognitionem in Verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur, quod Angelus cognitionem matutinam habeat, quia cognitionem rerum in propria natura ad Verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina; sed quia ex hoc quod refertur, meretur cognitionem matutinam accipere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si cognitio matutina, & vespertina distinguerentur ex parte rei cognitæ: sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum, vel increatum, per utrumlibet istorum mediorum quodlibet illorum esse cognoscitur; & sic non

non oportet tertiam cognitionem ponere.

Ad tertium dicendum, quod omnis cognitio quæ eſt in Verbo, vocatur cognitio matutina, ſive ſit res iam facta, ſive non ſit facta: quia talis cognitio eſt conformis divinæ cognitioni, quæ cognoſcit omnia ſimpliciter antequam fiant, ſicut poſtquam facta ſunt: & tamen omnis cognitio rei in Verbo eſt rei ut fiendæ, ſive ſit res iam facta, ſive non, ut ly *fiendum* non dicat tempus, ſed exitum creaturæ a Creatore; ſicut eſt cognitio artificiati in arte, quæ eſt eius ſecundum ſuum fieri, quamvis etiam ipſum artificiatum iam ſit factum.

Ad quartum dicendum, quod Auguſtinus nominat cognitionem matutinam quæ eſt in plena luce, unde continet ſub ſe meridianam: unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel poteſt dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoſcentis. Unde nulla cognitio alicuius intellectus angelici poteſt dici meridiana, ſed ſola cognitio qua Deus cognoſcit omnia in ſe ipſo.

Ad quintum dicendum, quod eadem cognitione Verbum cognoſcitur, & res in Verbo: unde etiam cognitio Verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia ſeptima dies, quæ ſignificat quietem diei in ſe ipſo, habet mane: unde matutina cognitio eſt ſecundum quod Angelus Deum cognoſcit.

Ad ſextum patet reſponſio ex dictis.

QUAESTIO IX.

De cognitione ſcientiæ angelicæ per illuminationem, & locutionem,

in ſeptem articulos diviſa.

PRimo quæritur, utrum unus Angelus alium illuminet.

Secundo. Utrum Angelus inferior ſemper illuminetur a ſuperiori, vel quandoque a Deo immediate.

Tertio. Utrum unus Angelus alium illuminando purget eum.

Quarto. Utrum unus Angelus aliis loquatur.

Quinto. Utrum inferiores Angeli ſuperioribus loquantur.

Sexto. Utrum requiratur determinata diſtantia localis ad hoc ut unus Angelus aliis loquatur.

Septimo. Utrum unus Angelus poſſit aliis loqui, ita quod alii locutiones eius non percipiant.

ARTICULUS I.

Utrum unus Angelus alium illuminet.

I. Part. quæſt. CVI. *art.* I.

QUæſtio eſt de cognitione ſcientiæ angelicæ. Et primo quæritur, utrum unus Angelus alium illuminet. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Auguſtinus (II. de lib. arb. cap. XVII.) ſolus Deus poteſt mentem formare. Sed illuminatio Angeli eſt quædam formatio mentis illuminatæ, vel illuminati. Ergo ſolus Deus poteſt Angelum illuminare.

2. Præterea. In Angelis non eſt aliud lumen niſi gratiæ, & naturæ. Sed lumine naturæ unus Angelus alium non illuminat, quia unuſquiſque habet naturalia ſua immediate a Deo: ſimiliter nec lumine gratiæ, quæ immediate a ſolo Deo eſt. Ergo unus Angelus alium non poteſt illuminare.

3. Præterea. Sicut ſe habet corpus ad lumen corporale, ita ſpiritus ad lumen ſpirituale. Sed corpus illuminatum a lumine ſuperexcellenti, nnn illuminatur ſimul a minori lumine; ſicut aer illuminatus a lumine Solis non ſimul illuminatur a Luna. Ergo cum plus excedat ſpirituale lumen divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen Solis lumen candelæ, vel ſtellæ, videtur quod cum omnes Angeli illuminentur a Deo, unus ab alio non illuminetur.

4. Præterea. Si unus Angelus alium illuminat, aut hoc eſt per medium, aut ſine medio. Sed non ſine medio, quia ſic oporteret unum Angelum alteri illuminato (a) per ſe ipſum eſſe coniunctum, quod eſſe non poteſt, cum ſolus Deus mentibus illabatur: ſimiliter nec per medium, quia nec per corporale medium, cum non ſit ſpiritualis luminis receptivum; nec per ſpirituale, quia hoc ſpirituale medium non poteſt poni aliud quam Angelus; & ſic eſſet vel abire in infinitum in mediis, quod ſi eſſet, non poſſet ſequi aliqua illuminatio, cum ſit impoſſibile infinita pertranſire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet, quod oſtenſum eſt eſſe impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quod unus Angelus alium illuminet.

5. Præ-

(a) *Al.* per ipſum eſſe.

5. Præterea. Si unus Angelus alium illuminat, aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliud lumen. Sed non primo modo, quia sic unum & idem lumen esset in diversis illuminatis; nec iterum secundo modo, quia sic oporteret quod illud lumen esset factum a superiori Angelo: ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

6. Præterea. Si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum, quia illuminari est quoddam fieri. Sed quandocumque aliquid reducitur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus Angelus ab alio non illuminetur.

7. Præterea. Si unus ab alio illuminatur, lumen quod alius alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia, quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur VIII. Metaphys. (com. x.) & sic sequeretur quod Angelus qui illuminaretur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens, quia accidens non se extendit ultra suum subiectum. Ergo unus alium non illuminat.

8. Præterea. Ad hoc visus noster corporalis, & intellectualis lumine indiget, quia eius obiectum est intelligibile, & visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile, & visibile in actu. Sed obiectum cognitionis angelicæ est intelligibile in actu, quod est ipsa divina essentia, vel essentia angelica. Ergo ad cognoscendum intellectuali lumine non indigent.

9. Præterea. Si unus alium illuminat, aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiæ. Sed non respectu cognitionis naturalis, quia tam in superioribus, quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas: similiter nec quantum ad cognitionem gratiæ, qua res in Verbo cognoscunt, quia omnes Angeli Verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

10. Præterea. Ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis, & lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quæ sunt concreatæ, neque lumen intelligibile, cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum illud Iob xxv. 3. *Numquid est numerus militum eius, & super quem non* (b) *fulget lumen illius?* Ergo unus Angelus alium non illuminat.

11. Præterea. Illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra, vel obscuritas: unde II. Corinth. xii. dicit Glossa, quod *in regione intelligibilium*, quam constat esse regionem Angelorum, *sine omni imaginatione corporis mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscatam*. Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

12. Præterea. Intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animæ nostræ. Sed intellectus agens animæ nostræ numquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli umquam illuminantur.

13. Præterea. Apoc. xxi. 23. dicitur, quod *civitas beatorum non eget Sole, neque Luna, nam claritas Dei* (a) *illuminabit eam:* & exponit Glossa „ doctores „ maiores, & minores. " Ergo cum iam Angelus sit civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

14. Præterea. Si Angelus Angelum illuminat, aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut per abundantiam gratuiti. Sed non primo modo, quia cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis Angelis, habuit naturalia excellentissima, quæ in eo manent, ut dicit Dionysius iv. cap. de divin. Nomin. & sic dæmon Angelum illuminaret, quod est absurdum: similiter nec per abundantiam luminis gratiæ, quia aliquis homo in statu viæ est maioris gratiæ quam inferiores Angeli, cum ex virtute gratiæ aliqui homines transferantur ad ordinem superiorum Angelorum; & sic homo in statu viæ existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus alium non illuminat.

15. Præterea. Dionysius dicit iv. cap. cæl. Hierar. (vii. a med.) quod *illuminatio est divina scientia assumptio*. Sed divina scientia non potest dici nisi quæ est de Deo, vel quæ est de rebus divinis: utrolibet autem modo scientiam divinam non assumunt Angeli nisi a Deo. Ergo unus alium non illuminat.

16. Præterea. Cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas

(a) Vulgata *surget*. (b) Vulgata *illuminavit*.

mas innatas, formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori illuminetur ad aliquid cognoscendum.

17. Præterea. Angeli omnes ad invicem specie differunt, vel saltem illi qui sunt diversorum ordinum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei, sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

18. Præterea. Lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri. Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus. Ergo & lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas; & sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV. cap. cæl. Hierar. quod ordo hierarchicus est hos quidem illuminare, illos vero illuminari.

Præterea. Sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis, ut patet per Dionysium (cap. V. eccl. Hierar. & cap. I.) Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes. III. 8. *Mihi enim Sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes &c.* & sic superiores Angeli inferiores illuminant.

Præterea. Lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo & superiores Angeli illuminant inferiores.

Respondeo dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus, & servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura: unde & oportet esse lumen in compositione organi. Unde & lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio, scilicet secundum hoc quod eius intellectus confortatur ad cognoscenda, & secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquid cognoscendum: & hæc duo coniunguntur in intellectu, sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus eius confortatur ad alia videnda quæ prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quæ prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem, ut cum docens loquendo verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod intellectus eius confortatur ad alia intelligenda, quæ prius intelligere non poterat; & sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicuius intelligibilis cognitionem; & sic dicitur sacerdos illuminare populum, secundum Dionysium (cap. VII. eccl. Hierar. parte I.) inquantum populo sacramenta ministrat, & ostendit, quæ sunt manuductiones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate, & discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter: & hoc est quod Dionysius dicit VII. cap. cælestis Hierarchiæ, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur. *Contemplativa*, inquit, *sunt prima Angelorum essentia sensibilium symbolorum, aut intelligibilium speculativa, non ut varietate scripturæ in Deum reducta, sed sunt immaterialis scientia altiori lumine repleta.* Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori ad alia cognoscenda: & hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris, ita & superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur, & perficitur ex coniunctione ad actum suum: unde & corpora inferiora conservantur in superioribus, quæ sunt locus eorum: & ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus, & pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de formatione ultima, qua mens formatur per gratiam; quæ est imme[illegible]ate a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiæ,

tiæ, vel naturæ nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum inquantum huiusmodi includit io se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare, sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicuius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento: prima enim principia sunt quasi instrumenta iotellectus agentis, ut dicit Commentator in III. de anima; & similiter omnia principia secunda quæ continent propria media demonstrationum. Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, eius intellectus coofortatur ad alia cognoscenda, quæ prius non cogooscebat: & sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturæ, vel gratiæ; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de lumine corporali, & spirituali: quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lumine corporali; quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibiles æqualiter se habet: sed non quilibet spiritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine, quia quodlibet lumen non æqualiter continet formas intelligibiles, lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine, sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus eoim primus habet cognitionem rerum in principiis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari: unde non accipit immediate principia a primo Philosopho; sed accipit immediate a Naturali, qui habet principia magis contracta quam primus Philosophus. Naturalis autem, cuius consideratio est universalior quam Medici, potest accipere immediate principia suæ considerationis a primo Philosopho. Unde cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uoiantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli ooo sunt proportionati ad hoc quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen superiorum Angelorum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur.

Ad quartum dicendum, quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spirituale tamen) sicut Angelus superior illuminat medium, & medius illuminat infimum virtute luminis superioris Angeli; sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existeotem illuminat. Nec oportet quod hoc modo coniungatur illuminans illuminato quasi in eius mentem illabatur, sed quasi continuati ad iovicem, per hoc quod unus alium intuetur.

Ad quintum dicendum, quod unum & idem numero medium, quod cognoscitur a superiori Angelo, cognoscitur ab ioseriori; sed coguitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris; & sic quodammodo idem est lumen, & quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit creatum a superiori Angelo, quia res non per se subsistentes, non fiunt per se loquendo, sicut nec per se sunt: unde non fit color, sed coloratum, ut dicitur VII. Metaph. (com. XXXIII.) unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum de poteotia illuminato, actu illuminatum.

Ad sextum dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privatio luminis, quæ est tenebra; ita etiam in illuminatione spirituali: unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

Ad septimum dicendum, quod illud lumen Angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda, quæ reducitur ad genus accidentale: nec sequitur quod accidens se extendat ultra subiectum, quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero, sed specie, & ratione, inquantum est eiusdem; sicut & eadem specie, non numero lux est in aere illuminato, & Sole illuminante.

Ad octavum dicendum, quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod id quod est in se intelligibile in poteotia, fiat intelligibile actu, ut in nobis accidit; & sic lumine non indiget angelicus intellectus, cum non abstrahat speciem

ctem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis fiunt substantiæ superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus; & hoc modo intellectus Angeli lumine indiget ad hoc ut dicatur in actualem cognitionem eorum ad quæ cognoscenda est in potentia.

Ad nonum dicendum, quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat, non est de his quæ ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent: quia sic omnes ex principio suæ conditionis perfectam haberent naturalem cognitionem; nisi forte poneremus quod superiores essent causa inferiorum, quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quæ revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus, sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem, vel inferiorem. Unde & ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod quamvis omnes Verbum videant, quidquid vident in Verbo superiores Angeli, videant & inferiores.

Ad decimum dicendum, quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novæ species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus eius confortatus per lumen superioris, modo prædicto efficitur plurium cognoscitivus; sicut & noster intellectus confortatus per lumen divinum, & angelicum ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quæ naturalem eorum cognitionem excedunt; & propter hoc illuminatione indigent.

Ad duodecimum dicendum, quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea; sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formæ, sed ex parte materiæ; & tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est de bis quæ pertinent ad cognitionem beatitndinis, in quibus omnes Angeli illuminantur a Deo.

Ad decimumquartum dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiæ perficiens lumen naturæ: nec tamen sequitur quod homo in statu viæ possit illuminare Angelum: non enim habet maiorem gratiam in actu, sed solum in virtute, quia habet gratiam per quam, vel ex qua potest mereri perfectiorem statum; sicut etiam pullus equi statim natus est maior virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, quod illuminatio est divinæ scientiæ assumptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

Ad decimumsextum dicendum, quod formæ innatæ sufficiunt ad omnia cognoscenda quæ naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur; sed ad ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine altiori.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in Angelis specie differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens; sicut & in corporibus specie differentibus est idem specie color: & hoc est præcipue verum de lumine gratiæ, quæ etiam in hominibus, & in Angelis est eadem specie.

Ad decimumoctavum dicendum, quod lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quæ sunt cognitionis naturalis; sed ad alia requiritur altius lumen, ut fidei, vel prophetiæ.

ARTICULUS II.

Utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate.

I. Part. quæst. CVI. art. 4.

Secundo quæritur, utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate. Et videtur quod quandoque a Deo immediate. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, & intellectus illuminationem. Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum su-

ſuſcipit de illuminatione a Deo, quantum eſt capax; & ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

2. Præterea. Sicut inter Deum & inferiores Angelos ſunt medii ſuperiores; ita inter ſuperiores & nos ſunt medii inferiores. Sed ſuperiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, ſicut Seraphim illuminavit Iſaiam, ut patet Iſa. VI. Ergo Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

3. Præterea. Sicuti eſt ordo quidam determinatus in ſubſtantiis ſpiritualibus, ita & in corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur prætermiſſis cauſis mediis, ſicut cum ſuſcitat mortuum non cooperante corpore cæleſti. Ergo etiam quandoque illuminat inferiores Angelos ſine miniſterio ſuperiorum.

4. Præterea. Quidquid poteſt virtus inferior, poteſt ſuperior. Si ergo Angelus ſuperior poteſt illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus poteſt immediate eum illuminare; & ita non oportet quod illuminationes divinæ ſemper deferantur per ſuperiores ad inferiores.

Sed contra eſt quod dicit Dionyſius (cap. V. cæleſt. Hierarch. a med.) hanc legem eſſe Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum mediantibus ſuperioribus. Ergo numquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

Præterea. Sicut Angeli ſecundum naturam ſunt ſuperiores corporibus, ita ſuperiores inferioribus præeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus niſi miniſterio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet, ſit patet per Auguſtinum III. de Trinitate (cap. IV. circa med.) Ergo nihil fit a Deo in inferioribus Angelis niſi mediantibus ſuperioribus.

Præterea. A corporibus ſuperioribus non moventur inferiora corpora niſi per media, ſicut terra a cælo mediante aere. Sed ita eſt ordo in corporibus ſicut in ſpiritibus. Ergo & ſummi ſpiritus non illuminant inferiores niſi per medios.

Reſpondeo dicendum, quod ex bonitate divina procedit quod ipſe de perfectione ſua creaturis communicet ſecundum earum proportionem: & ideo non ſolum in tantum communicat eis de ſua bonitate, quod in ſe ſint bona, & perfecta, ſed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperante. Et hic eſt nobiliſſimus modus divinæ imitationis: unde dicit Dionyſius III. cap. cæleſt. Hierarch. quod omnium divinius eſt Dei cooperatorem fieri. Et exinde procedit ordo qui eſt in Angelis, quod quidam alios illuminant.

Sed circa hunc ordinem quidam diverſimode opinantur. Quidam enim æſtimant hunc ordinem ita eſſe firmiter ſtabilitum, ut numquam præter ipſum aliquid accidat, ſed in omnibus, & ſemper hic ordo ſervetur. Alii vero æſtimant, ita hunc ordinem ſtabilem vel ſtabilitum, ut ſecundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex cauſis neceſſariis prætermittatur; ſicut etiam naturalium rerum curſus mutatur divina diſpenſatione, aliqua nova cauſa ſuborta, ut patet in miraculis. Sed prima opinio videtur rationabilior propter tria. Primo quia cum ſit de dignitate ſuperiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur, dignitati eorum derogaretur, ſi quandoque præter eos illuminarentur. Secundo quia quanto aliqua ſunt Deo, qui eſt ſumme immobilis, propinquiora, tanto debent eſſe immobiliora: unde corpora inferiora, quæ maxime a Deo diſtant, quandoque deficiunt a curſu naturali; corpora vero cæleſtia ſemper naturalem motum ſervant. Unde non videtur eſſe rationabile ut ordo cæleſtium ſpirituum, qui ſunt Deo propinquiſſimi, aliquando immutetur. Tertio quia in rebus quæ pertinent ad ſtatum naturæ, non fit aliqua immutatio divina virtute niſi propter aliquid melius, ſcilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam, vel gloriam. Sed ſtatu gloriæ, in quo ordines Angelorum diſtinguuntur, nullus eſt altior ſtatus. Unde non videtur rationabile ut ea quæ ad ordines Angelorum ſpectant, aliquando immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod & de gratia, & de illuminatione dat Deus Angelis ſecundum eorum capacitatem, differenter tamen: quia gratia quæ (a) ad affectum pertinet, immediate a Deo omnibus datur, eo quod in voluntatibus eorum non eſt ordo, ut unus in alium imprimere poſſit; ſed illuminatio deſcendit a Deo in ultimos per primos, & medios.

Ad ſecundum dicendum, quod Dionyſius XIII. cap. cæleſt. Hierarch. dupliciter ſolvit. Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum Prophetæ labia miſſus eſt, cum de inferioribus fuerit, æquivoce ta-

(a) Al. ad effectum.

tamen Seraphim dictus est, eo quod incendendo purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari: dicitur enim Seraphim quasi ardens, vel incendens. Alio modo sic: dicit enim, quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia Prophetæ purgavit, non intendebat reducere in se ipsum, sed in Deum, & in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat: unde ostendit ei Deum, & superiorem Angelum; sicut etiam Episcopus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos auctoritate eius absolvit. Et sic non oportet quod Seraphim æquivoce dicatur, neque quod Seraphim Prophetam purgaverit immediate.

Ad tertium dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur; sed statu gloriæ nihil est nobilius: & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei, vel superiorum Angelorum, quod inferiores mediantibus mediis a Deo, & primis Angelis illuminantur; sed est ad hoc ut servetur dignitas, & perfectio omnium, quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus alium illuminando eum purget.

I. Part. quæst. CVI. *art.* 2.

Tertio quæritur, utrum unus Angelus alium illuminando eum purget. Et videtur quod non. Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unius alium purgare non est.

2. Sed dicendum, quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia, sive nescientia. Sed contra. Cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit, non erit nisi ex natura. Sed quæ sunt naturalia, non removentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

3. Præterea. Illuminatio tenebras pellit. In Angelis autem non possunt intelligi aliæ tenebræ nisi ignorantiæ, vel nescientiæ. Si ergo per purgationem nescientia removetur, purgatio, & illuminatio idem erunt, nec debent distingui.

4. Sed dicendum, quod illuminatio respicit terminum *ad quem*, purgatio vero terminum *a quo*. Sed contra. In nullo medio est invenire terminum præter tertminum *a quo*, & terminum *ad quem*. Si ergo istæ duæ actiones hierarchicæ distinguuntur penes terminos *a quo*, & *ad quem*, non erit ponere tertiam actionem: quod est contra Dionysium (cap. III. cæl. Hierarch. a med.) qui tertio loco ponit perfectionem.

5. Præterea. Quamdiu est aliquid in statu proficiendi, non est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem iudicii, ut Magister dicit in II. Senten. XII. dist. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

6. Præterea. Sicut illuminatio est causa purgationis, ita est perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo sicut illuminatio præcedit perfectionem, ita præcedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

Sed contra est quod Dionysius huiusmodi actiones hoc modo distinguit, & ordinat III. cap. cæl. Hierar. dicens, quod *ordo hierarchicus est hos quidem purgari, illos vero purgare; hos illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere.*

Respondeo dicendum, quod istæ tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent, ut dicit Dionysius VII. cap. cæl. Hierar. quod purgatio, & perfectio, & illuminatio est divinæ scientiæ assumptio. Distinctio vero earum hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione, vel mutatione est duos terminos invenire, scilicet terminum *a quo*, & terminum *ad quem*. Uterque autem diversimode invenitur in diversis. In quibusdam enim terminus *a quo* est aliquid contrarium perfectioni acquirendæ; sicut nigredo est contraria albedini, quæ per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium directe; sed præcedunt in subiecto dispositiones quæ sunt contrariæ dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam, sicut in corporis animatione. Quandoque vero nihil præsupponitur nisi privatio, sive negatio introducendæ formæ; sicut in aere illuminando præcedunt tenebræ, quæ per lucis præsentiam removentur. Similiter etiam terminus *ad quem* quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus *ad quem* est albedo: quandoque vero sunt duo termini *ad quem*, quorum unus ad alium ordinatur, sicut patet in alteratione elementorum, cuius terminus unus est dis-

positio, quæ est necessitas, alius autem ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum *a quo* invenitur prædicta diversitas: quia quandoque in accipiente scientiam præexistit error contrarius scientiæ acquirendæ; quandoque vero dispositiones contrariæ, sicut impuritas animæ, aut immoderata occupatio circa res sensibiles, vel aliquid aliud; quandoque vero præexistit solummodo cognitionis privatio, vel negatio; sicut cum in cognitione de die in diem proficimus: & sic tantummodo est accipere terminum *a quo* in Angelis. Ex parte autem termini *ad quem* est invenire in acceptione cognitionis duos terminos. Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum, sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quæ exinde procedit, quæ est ultimum in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiæ: unde dicit Dionysius VII. cap. cæl. Hierarch. quod *divina scientia assumptio est purgans ignorantiam*. Illuminatio vero est per primum terminum *ad quem*: unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli inquantum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum: unde dicit, quod *perficiuntur ipso lumine lucidarum scientiarum*. Et hoc modo intelligitur differre illuminatio, & perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, & cognitio ipsius visibilis: & secundum hoc Dionysius in eccle. Hierar. cap. V. dicit, quod ordo Diaconorum est ad purgandum institutus, Sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum: quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos, & energumenos, in quibus sunt dispositiones contrariæ illuminationi, quæ eorum ministerio removentur; Sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare, & ostendere, quæ sunt quasi quædam media quibus deducimur in divina; Episcoporum autem officium est populo aperire spiritualia, quæ erant in sacramentorum significatione velata.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius VII. cap. eccl. Hierarch. purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia.

Ad secundum dicendum, quod aliqua negatio, vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Uno modo quasi sit naturæ debitum talem negationem habere, sicut non habere rationem est naturale asino: & huiusmodi naturalis defectus numquam removetur tali natura remanente. Alio modo quia non est naturæ debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura, & præcipue quando naturæ facultas non sufficit ad huiusmodi perfectionem acquirendam: & talis naturalis defectus tollitur; sicut de ignorantia quam pueri habent, & de defectu gloriæ, qui a nobis tollitur per gloriæ collationem; & similiter etiam ab Angelis nescientia aufertur.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio, & purgatio se habent in acquisitione scientiæ angelicæ sicut generatio, & corruptio in acquisitione formæ naturalis; quæ quidem sunt unum subiecto, different autem ratione.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod perfectio non accipitur in proposito respectu totius cognitionis angelicæ, sed respectu unius cognitionis tantum, quæ perficitur dum in cognitionem alicuius rei (a) perficitur.

Ad sextum dicendum, quod sicut forma est quodammodo causa materiæ inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formæ, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quæ sunt ex parte formæ, sunt priora his quæ sunt ex parte materiæ, quædam vero e converso: & quia privatio se tenet ex parte materiæ, ideo remotio privationis est prior introductione formæ naturaliter, secundum ordinem quo materia est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formæ est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis: & eadem ratio est de ordine illuminationis, & perfectionis.

ARTICULUS IV.

Utrum unus Angelus alii loquatur.

I. Part. quæst. CVII. *art.* I.

QUarto quæritur, utrum unus Angelus alii loquatur. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius in Moral. XVIII. (cap. XXX. in fin.) super illud Iob XXVIII. *Non adæquabitur ei aurum*,

(a) *Forte* perducitur.

rum, vel vitrum, „ tunc erit unus conspicabilis alteri, ficut nunc est unusquisque sibi. " Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum: ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

2. Praeterea. Gregorius ibidem dicit: *Cum unusquisque vultus attenditur, simul & conscientia penetratur*. Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

3. Praeterea. Maximus in commentario super eccl. Hier. II. cap. sic dicit, de Angelis loquens: *In incorporalitate consistentes, & in alterutrum accedentes, & discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculantes, quodammodo mutuo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris*. Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

4. Praeterea. Omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus, quia *signum est praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire*, ut habetur I. distin. IV. Sentent. Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; & ita nec per locutionem.

5. Praeterea. Signum videtur esse id quod est notius quo ad nos, minus autem notum secundum naturam; & secundum hoc distiuguit Commentator in princ. Lib. Physic. demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quae est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quae sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum, & ita non per locutionem.

6. Praeterea. In omni locutione oportet esse aliquid quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis, quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

7. Praeterea. Ut Plato dicit (dial. de scientia int. med. & fin.) sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus Angelus cognoscit indicia voluntatis alterius Angeli per se ipsum, quia sunt spiritualia, & omnia spiritualia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde cum Angelus per se ipsum spiritualem naturam alterius Angeli cognoscat, per se ipsum cognoscet voluntatem ipsius; & ita nou indigent aliqua locutione.

8. Praeterea. Formae intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, & quidquid est in re vel intus, vel extra. Ergo & Angelus per formas intellectus su cognoscit Angelum, & omne quod est intrinsecum Angelo; & ita cognoscit conceptum eius; & sic idem quod prius.

9. Praeterea. Locutio in nobis duplex est, scilicet interior, & exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur; alias oporteret quod voces formarentur dum unus alii loqueretur: locutio autem interior non est nisi cogitatio, ut patet per Anselmum (in Monol. cap. V. & XXVI.) & Augustinum (in Lib. de Magistro cap. III. in fin.) Ergo in Angelis non potest poni locutio praeter cogitationem.

10. Praeterea. Avicenna dicit, quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitae, ut Augustinus dicit. Cum Ergo in Angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

11. Praeterea. Unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui eius praesens. Ergo oportet qund per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per se ipsum sufficit ad cognoscendum omnia quae naturaliter sunt in alio Angeln per species innatas. Ergo eadem ratione per easdem species cognoscit omnia quae voluntate fiunt in alin Angelo; & ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unius alteri innotescat.

12. Praeterea. Nutus, & signa non sunt ad auditum. sed ad visum; locutio autem fit ad auditum: Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus, & signis, ut dicitur I. Cor. XIII. in Glossa (ordin.) super illud, *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*. Ergo non communicant per locutionem.

13. Praeterea. Locutio est motus quidam cognoscitivae virtutis. Sed motus cognoscitivae terminatur ad animam, & non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

14. Prae-

14. Præterea. In omni locutione oportet manifestari aliquid ignotum (a) per notum, sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni: quia Angeli natura, quæ est alteri Angelo naturaliter nota, est insigurabilis, ut dicit Dionysius; & sic non potest in ea fieri aliquid quo monstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in Angelis esse non potest.

15. Præterea. Angeli sunt quædam naturalia lumina. Sed lumen ex hoc ipso quod videtur, se ipsum totaliter manifestat. Ergo ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne illud quod in ipso est; & sic locutio in eis locum non habet.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. XIII. 1. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*. Sed frustra esset lingua, si non esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

Præterea. Quod potest virtus inferior, potest superior secundum Boetium (V. de consol. prosa IV. a med.) Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter Angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio.

Præterea. Damascenus (Lib. II. cap. III. ante med.) dicit, quod *Angeli sermone prolato sine voce tradunt sibi invicem voluntates, & consilia, & intelligentias*. Sermo autem non est nisi per locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

Respondeo dicendum, quod in Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter, & directe, ut in præcedenti quæst. de cognitione Angelorum (art. 13.) habitum est; oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum: & hæc est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus.

Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formæ naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit (Lib. de Trinitate inter princ. & med.) Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte, medio scilicet modo inter potentiam & actum, sicut formæ quæ sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico qua habens formam est perfectum in se ipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare alteri perfectionem: aliquid enim est in se lucidum, & alia illuminare non potest. Similiter & intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter. Primo quasi medio modo inter potentiam & actum, quando scilicet est in habitu. Secundo ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem; & hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet. Tertio vero, in ordine ad alterum: & transitus quidem de uno in alterum est quasi de potentia in actum per voluntatem. Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; & similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum existentis, ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur: & quando sic est, tunc alius Angelus eius cognitionem percipit; & secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate: sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quædam sensibilia signa aptentur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi & de corporali visione, & de spirituali. In patria enim Sanctorum corporibus glorificatis unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quæ nunc non potest etiam inspicere in se ipso: quia corpora gloriosa erunt quasi pervia: unde ibidem Gregorius comparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem, & mensuram caritatis, quod nunc non potest scire aliquis de se ipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, & non quantum ad actuales cogitationes.

Ad tertium dicendum, quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in Angelis.

Ad quartum dicendum, quod signum pro-

(a) Al. per motum.

proprie loquendo non potest dici aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo ; & secundum hoc signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedentibus (quaest. praeced. art. 15.) est habitum: & propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur ; & secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur : & sic Angeli cognoscunt res per signa, & sic unus Angelus per signum alii loquitur, scilicet per speciem, in cuius actu intellectus eius sit in ordine ad alium.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causae, signum sit id quod est posterius in natura ; tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius, vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum : unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, ut pulsum sanitatis ; quandoque vero causas signa effectuum, sicut dispositiones corporum caelestium signa imbrium, & pluviarum.

Ad sextum dicendum, quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus eodem ordine cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter ; sed hoc quod est cognoscere per se, vel per alterum, non pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod si unus Angelus cognoscat naturam alterius Angeli per se ipsum, etiam locutionem alterius per se ipsum cognoscat : quia cogitatio Angeli non est ita cognoscibilis alteri Angelo sicut eius natura.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si formae intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum ; sed hoc non potest esse verum, cum nulla sit aequalitas creaturae ad Creatorem.

Ad nonum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia, est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in Angelis dicatur.

Ad decimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit ; quod desiderium in Angelis imperfectionem non ponit.

Ad undecimum dicendum, quod unus Angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam, per quam alium Angelum cognoscit, quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum actum alicuius formae, ille Angelus cognoscit eius cogitationem : & hoc quidem dependet ex voluntate Angeli ; sed cognoscibilitas naturae angelicae non dependet ex voluntate Angeli : & ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendum cogitationem tantum.

Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum (alium Auctorem Lib. de spiritu & anima cap. XII.) visus, & auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente : quia in mente non est aliud videre, & audire, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire, & videre ; sed tamen dicitur locutio in Angelo ad similitudinem eius quae in nobis fit : nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus. Nutus autem, & signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed possibilitas haec faciendi dicitur lingua.

Ad decimumtertium dicendum, quod locutio est motus cognoscitivae, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio : & ideo oportet quod sit ad alium : unde etiam Philosophus dicit in III. de Anima (in fin.) quod *est lingua, ut significet alii.*

Ad decimumquartum dicendum, quod essentia Angeli non est figurabilis figura cor-

corporali ; sed intellectus eius quasi figuratur forma intelligibili.

Ad decimumquintum dicendum, quod lux corporalis manifestat se ipsam ex necessitate naturæ: unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quæ in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cuius conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; & ideo opus est locutione.

ARTICULUS V.

Utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.

I. Part. quæst. CVII. *art.* 2.

Quinto quæritur, utrum inferiores Angeli superioribus loquantur. Et videtur quod non, per Glossam (ordin.) quæ habetur I. Cor. XIII. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum*: quæ sic dicit: „ Linguæ sunt quibus Angeli præ„ positi minoribus significant quod de Dei „ voluntate primi sentiunt. " Ergo locutio, quæ est actus linguæ, ad solos superiores Angelos pertinet.

2. Præterea. A quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri: quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso, cum superiores habeant magis de actu, & minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt loqui superioribus.

3. Præterea. Locutio supra cognitionem addit scientiæ infusionem. Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent; quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur.

4. Præterea. Illuminatio nihil aliud est quam manifestatio alicuius ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est manifestatio quædam: ergo cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

5. Præterea. Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores. Ergo non loquuntur inferiores superioribus.

6. Præterea. Quicumque loquitur alicui de aliquo ignoto ei, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquuntur superioribus de propriis conceptionibus quas illi ignorant, videtur quod eos doceant, & sic eos perficiunt, cum perficere sit docere secundum Dionysium (cap. v. eccl. Hierar. p. 1.) & hoc est contra ordinem hierarchicum, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in V. Moral. (II. cap. v. in med.) quod Deus loquitur Angelis, & Angelus loquitur Deo. Ergo & eadem ratione superiores inferioribus, & e converso.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæstionis oportet scire qualiter illuminatio, & locutio differant in Angelis: quod quidem sic potest accipi. Intellectus enim aliquis deficit a cognitione alicuius cognoscibilis propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis, sicut dum non cognoscimus gesta præteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quæ ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quæ penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quæ tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio, vel doctrina. Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem ignorati, per hoc quod fit ei præsens quod alias erat sibi absens, sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, & sic facit ei quodammodo præsentiam per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex dictis patet (art. 1. & 3. huius quæst.)

Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis, & in nobis sine illuminatione: quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquæ historiæ, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat: huiusmodi enim indifferenter possunt cognosci, & ignorari ab eo qui habet debilem intellectum, & fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adiunctam & in Angelis, & in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus eius roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod & in Angelis

lis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales: unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat, & distinguat concipiendo in se illud de quo vult illuminare per modum talem quo sit comprehensibile ab inferiori Angelo; & talem conceptum suum alteri Angelo manifestando eum illuminat: unde dicit Dionysius xv. cap. cæl. Hierar. *Unaquaque intellectualis essentia donatam sibi a deiformi uniformem intelligentiam, provida virtute dividit, & multiplicat ad inferioris ductricem analogiam*. Et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quæ ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; & ideo studet distinguere, & multiplicare per exempla, ut sic possint a discipulo comprehendi.

Dicendum est igitur, quod illa locutione quæ illuminationi adiungitur, superiores solum inferioribus loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur & superiores inferioribus, & e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de locutione adiuncta illuminationi.

Ad secundum dicendum, quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, & ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto: unde non oportet etiam quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente, non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum, sed per hoc quod ipse Angelus loquens reducit se ipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicuius formæ secundum ordinem ad alterum.

Ad sextum dicendum, quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus. Hoc autem quod unus Angelus cognoscit cognitionem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus eius, sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quæ ad me non pertinent.

ARTICULUS VI.

Utrum ad hoc quod unus Angelus alii loquatur, requiratur determinata localis distantia.

I. Part. quæst. CVII. *art.* 4.

SExto quæritur, utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur. Et videtur quod sic. Quia ubicumque requiritur accessus, & recessus, necessaria est determinata distantia. Sed Angeli accedentes ad alterutrum, & discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut Maximus dicit super VI. cap. cæl. Hierar. Ergo &c.

2. Præterea. Secundum Damascenum (Lib. I. cap. XVII. & Lib. II. cap. III.) Angelus ubi operatur, ibi est. Si igitur alteri Angelo loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur; & sic requiritur determinata distantia.

3. Præterea. Isa. VI. 3. dicitur, quod *alter clamabat ad alterum*. Sed locutio clamosa non habet locum nisi propter distantiam eius cui loquimur. Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angeli.

4. Præterea. Locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; & hoc non potest esse, nisi sit localis distantia inter loquentem Angelum & audientem: quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur. Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

5. Præterea. Anima Petri si esset hic, cognosceret ea quæ hic aguntur; cum autem est in cælo, non cognoscit: unde Isa. XVI. super illud, *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa Augustini (de cura pro mortuis cap. XIII. & XV.) „ Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. “ Ergo distantia localis impedit animæ beatæ cognitionem: eadem etiam ratione Angeli locutionem.

Sed contra est quod maxima distantia est inter paradisum & infernum. Sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem iudicii, ut patet per illud quod habetur Lucæ XVI. de Lazaro, & divite. Ergo nulla distantia localis impedit animæ separatæ cognitionem, & similiter nec Angeli, & eadem ratione nec locutionem.

Respondeo dicendum, quod actio sequitur modum agentis: & ideo illa quæ corporalia & situalia sunt, corporaliter & situa-

situaliter agunt; quæ vero sunt spiritualia, non nisi spiritualiter agunt. Unde cum Angelus inquantum est intelligens, nullo modo sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo proportionem habet ad situm: & ideo cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas, vel distantia loci; & sic æqualiter a propinquo, vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelos in loco esse dicimus.

Ad primum ergo dicendum, quod accessus ille, & recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione quam circa aliquod corpus agit; quæ quidem operatio situalis est ex parte eius in quod terminatur. Locutio antem Angeli non est talis operatio; & ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod clamor ille quo Seraphim clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quæ loquebantur, scilicet unitatem essentiæ, & trinitatem personarum, dicentes: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum*.

Ad quartum dicendum, quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem, quam penes se habet, & alium Angelum, & locutionem eius cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam Sancti non possunt cognoscere quæ hic aguntur; sed ex virtute gloriæ ea cognoscunt, ut expresse dicit Gregorius in Mor. (Lib. XII. cap. XIII. & IV. Dialog. cap. XXXIII.) exponens illud Iob, *Sive fuerint nobiles filii eius, sive ignobiles, non intelliget*. Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animæ: unde non est simile de Angelo, & anima.

ARTICULUS VII.

Utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem eius non percipiant.

I. Part. quæst. CVII. *art.* 5.

Septimo quæritur, utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem eius non percipiant. Et videtur quod non. Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam intelligibilis species, & conversio ad alterum. Sed species illa, & conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita & ab alio. Ergo locutio unius Angeli æqualiter ab omnibus percipitur.

2. Præterea. Eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si ergo aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus loquitur ei, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

3. Præterea. Quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem eius, qua intelligit, & loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur. Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi, sive alteri loquatur.

4. Præterea. Si aliquis homo loquatur, æqualiter auditur ab omnibus qui ei æqualiter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem naturæ, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

Sed contra. Inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possumus quod Angeli non possunt. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remaneat. Ergo & Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis (art. 5. huius quæst.) patet, ex hoc ipso cognitio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum cuiusdam spiritualis locutionis, quod Angelus sit in actu alicuius speciei, non solum secundum se ipsum, sed etiam in ordine ad alium: & hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis. Ea autem quæ sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate præfixum: & ideo locutio prædicta non æqualiter se habebit

ad

ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli determinabit. Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicuius speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur ab illo uno tantum eius locutio; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod in locutione non requiritur conversio, vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens: unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alterum convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius Angeli cogitationem.

Ad secundum dicendum, quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos: unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus alterum intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

Ad quartum dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quæ est per necessitatem naturæ, quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est (art. 5. & 6.) sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

QUAESTIO X.

De mente,

in tredecim articulos divisa.

PRimo quæritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia eius.

Secundo. Utrum in mente sit memoria.

Tertio. Utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia a potentia.

Quarto. Utrum mens cognoscat res materiales.

Quinto. Utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari.

Sexto. Utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus.

Septimo. Utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit æterna.

Octavo. Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem.

Nono. Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.

Decimo. Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

Undecimo. Utrum mens aliqua in statu viæ possit videre Deum per essentiam.

Duodecimo. Utrum Deum esse, per se sit notum menti humanæ, sicut prima principia demonstrationis, quæ non possunt cogitari non esse.

Tertiodecimo. Utrum per naturalem rationem cognosci possit trinitas personarum.

ARTICULUS I.

Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua eius potentia.

I. Part. quæst. LXXIX. *art.* I.

QUæstio est de mente, in qua est imago Trinitatis: & primo quæritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animæ, vel aliqua potentia eius. Et videtur quod sit ipsa essentia animæ. Quia Augustinus dicit IX. de Trinit. (cap. IV. circ. med.) quod mens, & spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant, & non nisi essentiam animæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

2. Præterea. Diversa genera potentiarum animæ non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetitivum, & intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ: ponuntur enim in fine I. de Anima quinque genera communissima potentiarum animæ, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, & intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se appetitivum, & intellectivum, quia in mente ponitur ab Augustino (XIV. de Trinit. cap. III. & VI.) intelligentia, & voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animæ.

3. Præterea. Augustinus XI. de civit. Dei (comm. XXVI. circa princ.) dicit, quod *nos sumus ad imaginem Dei inquantum sumus, novimus nos esse, & amamus utrumque:* in IX. vero de Trinit. (cap. IV. & seq.) assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, & amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, & nos-

se sit actus notitiæ, videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiæ. Ergo mens est ipsa essentia animæ.

4. Præterea. Eadem ratione invenitur mens in Angelo, & in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens eius. Unde Dionysius (cap. VII. de div. Nom.) frequenter nominat Angelos *divinas, vel intellectuales mentes*. Ergo etiam & mens nostra est ipsa essentia animæ.

5. Præterea. Augustinus dicit in X. de Trin. (cap. II. parum ante med.) quod *memoria, & intelligentia, & voluntas sunt una mens, una essentia, una vita*. Ergo sicut vita ad essentiam pertinet, ita & mens.

6. Præterea. Accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animæ est proprietas eius secundum Avicennam, & sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animæ.

7. Præterea. Ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere, & velle, ut patet per Augustinum (alium Auctorem Lib. de spiritu & anima cap. XLIV. circa fin.) Ergo mens non est aliqua potentia animæ, sed ipsa essentia eius.

8. Præterea. Una potentia non est subiectum alterius potentiæ. Sed mens est imaginis subiectum, quæ consistit in tribus potentiis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animæ.

9. Præterea. Nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam, & voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra. Anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quædam pars animæ superior, ut Augustinus dicit in Lib. de Trin. (XII. cap. II. III. IV. & XII.) Ergo mens est potentia animæ.

Præterea. Essentia animæ communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animæ.

Præterea. In essentia animæ non est accipere supremum, & infimum. Sed in mente est supremum, & infimum: dividit enim Augustinus (XII. de Trin. cap. III. & IV.) mentem in superiorem, & inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animæ, non essentia.

Præterea. Animæ essentia est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animæ, sed potentia eius.

Præterea. Subiectum non prædicatur de accidente. Sed mens prædicatur de memoria, intelligentia, & voluntate, quæ sunt in essentia animæ sicut in subiecto. Ergo mens non est essentia animæ.

Præterea. Secundum Augustinum in Lib. de Trin. (XII. cap. IV. in fin. & cap. VII. ante med.) anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animæ.

Præterea. Nomen mentis ex eo quod meminit, sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animæ. Ergo & mens, & non essentiam.

Respondeo dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscuiusque generis mensuratur per id quod est minimum, & principium primum in genere suo, ut patet in X. Metaphys. (comm. IV.) & ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut & nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animæ designat: virtus enim, sive potentia est medium inter essentiam & operationem, ut patet per Dionysium XI. cap. cæl. Hierarch. Quia vero rerum essentiæ sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum, vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in I. cæli & mundi. Et ideo si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiæ suæ. Anima autem quæ est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animæ:

un-

unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva, vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus: unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animæ, & ex hoc denominatur: unde dicitur intellectiva, & quandoque etiam intellectus, & similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus.

Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius: unde cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animæ nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius: & sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animæ, & non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam, secundum quod essentia contra potentiam dividitur, sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; & sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad se ipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animæ simul cum tali potentia.

Ad secundum dicendum, quod genera potentiarum animæ distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte obiecti; alio modo ex parte subiecti, sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte obiecti, sic inveniuntur quinque potentiarum genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subiecti, vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animæ, scilicet vegetativum, sensitivum, & intellectivum. Operatio enim animæ tripliciter potest se habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum naturalis actionis exerceatur; & talium actionum principium est potentia nutritiva, cuius actus exercentur qualitatibus activis, & passivis, sicut & aliæ actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animæ non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiæ conditiones, sicut est in actibus potentiæ sensitivæ: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiæ conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animæ excedat & materiam, & materiæ conditiones; & sic est pars animæ intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animæ participationes contingit aliquas duas potentias animæ ad invicem comparatas in idem, vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis, & intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad obiectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque obiectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera: quia appetitus inferior reducetur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehendit suum obiectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic & nunc, sic & appetitus sensibilis in suum obiectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum obiectum tendit per modum quo intellectus apprehendit; & sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est eius actio perfectior. Et ideo si considerentur huiusmodi potentiæ secundum quod egrediuntur ab essentia animæ, quæ est subiectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem, & concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem, & intellectum absque eo quod sit animæ essentia, inquantum scilicet nominat quoddam genus potentiarum animæ, ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illæ potentiæ quæ in suis actibus omnino a materia, & conditionibus materiæ recedunt.

Ad tertium dicendum, quod ab Augustino, & aliis Sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam, & amorem, & ulterius secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Et quamvis voluntas, & amor sibi invicem correspondeant, & notitia, & intelligentia; non tamen oportet quod mens correspondeat memoriæ, cum mens omnia tria contineat quæ in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam illa assignatio Augustini quam obie-

ctio

ctio tangit, est alia a duabus præmissis. Unde non oportet quod si amare amori correspondeat, & nosse notitiæ, esse respondeat menti sicut proprius actus eius, inquantum est mens.

Ad quartum dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens, sive intellectus Angeli sit eius essentia, prout intellectus, & mens potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentiis animæ nisi hoc quod sub mente comprehenditur, unde totaliter sunt mens. Animæ vero nostræ adiunguntur aliæ potentiæ, quæ sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis, scilicet sensitivæ, & nutritivæ potentiæ: unde non ita potest dici anima esse mens, sicut & Angelus.

Ad quintum dicendum, quod vivere addit supra esse, & intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest: unde si habeat esse tantum, sicut lapides; vel esse, & vivere, sicut plantæ, & bruta; non salvatur in hoc ratio imaginis, sed oportet ad perfectam imaginis rationem ut creatura sit, vivat, & intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo quia in assignatione imaginis mens locum divinæ essentiæ tenet, hæc vero tria, quæ sunt memoria, intelligentia, & voluntas, tenent locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quæ requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria* (a) *& intelligentia, & voluntas sunt una vita, una mens, una essentia*. Nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens, & vita quo & essentia, quia non est idem in nobis esse, & vivere, & intelligere, sicut in Deo; dicuntur tamen hæc tria *una essentia*, inquantum ab una essentia mentis procedunt; *una vita*, inquantum ad unum genus vitæ pertinent; *una mens*, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus, & auditus comprehenduntur sub parte animæ sensitiva.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in VIII. Metaph. quia substantiales rerum differentiæ sunt nobis ignotæ, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant, vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam: unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu, prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animæ essentiam, a qua talis potentia fluit: & similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem.

Ad septimum dicendum, quod sicut pars animæ sensitiva non intelligitur esse una quædam potentia præter omnes particulares potentias quæ sub ipsa comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; ita etiam mens non est una quædam potentia præter memoriam, intelligentiam, & voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens hæc tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides, & erigendi parietes, & sic de aliis.

Ad octavum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam, & voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animæ, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia, sic nominabit subiectum potentiarum.

Ad nonum dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicæ comprehenduntur, ut digiti sub manu.

ARTICULUS II.

Utrum in mente sit memoria.

I. Part. quæst. LXXIX. *art.* 6.

Secundo quæritur, utrum in mente sit memoria. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum XII. de Trinitate (cap. III. & VIII. circa princip.) illud quod est commune nobis, & brutis, non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis, & brutis communis est, ut patet per Augustinum X. Confess. (cap. XXV.) Ergo &c.

2. Præterea. Philosophus in Lib. de memoria & reminiscentia (cap. I. non procul a fin.) dicit, quod memoria non est intellectivi, sed potius sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex prædictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

3. Præ-

(a) Al. deest *& intelligentia, & voluntas*.

3. Præterea. Intellectus, & omnia quæ ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic & nunc; memoria vero non abstrahit, concernit namque determinatum tempus, scilicet præteritum: memoria namque præteritorum est, ut dicit Tullius (in Lib. de inventione) Ergo &c.

4. Præterea. Cum in memoria conserventur aliqua quæ non apprehenduntur actu, ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere, & retinere. In intellectu autem non differunt, sed potius in sensu: propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur: intellectus autem non utitur organo corporali, unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter, & sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu, sive in mente.

5. Præterea. Anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod possit esse in mente.

6. Præterea. Mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum: est enim eorum quæ cadunt sub tempore, Deus autem est omnino supra tempus. Ergo &c.

7. Præterea. Si memoria esset pars mentis, species intelligibiles in ipsa mente conservarentur, sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas habet penes se, potest intelligere. Ergo & mens convertendo se ad ipsas species retentas; & ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur: quod manifeste apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, læso tamen organo imaginativæ virtutis, vel memorativæ, in actum exire non potest: quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quæ organis utuntur. Unde memoria non est in mente.

1. Sed contra. Philosophus dicit in III. de Anima (com. VI.) quod anima est locus specierum, præterquam non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum ergo conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Præterea. Illud quod æqualiter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria etiam proprie accepta æqualiter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus XII. de Trinitate (XIV. cap. XI.) & probat per dicta Virgilii, qui proprio nomine memoriæ, & oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

3. Præterea. Memoria proprie accipiendo est præteritorum. Sed intellectus non solum est præsentium, sed etiam futurorum, & præteritorum: intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, & esse, ut patet III. de Anima (com. XXII. & XXIII.) Ergo memoria proprie loquendo ad intellectum pertinere potest.

4. Præterea. Sicut memoria est præteritorum, ita providentia futurorum, secundum Tullium (Lib. II. de inventione) Sed providentia est in parte intellectiva proprie accipiendo. Ergo eadem ratione & memoria.

Respondeo dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum ut præteritum, est eius cuius est cognoscere præsens ut præsens, vel nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quamdam rationem, ut inquantum est homo, vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit præsens, & præteritum, non inquantum est nunc, & hoc præteritum. Unde cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum respectu huius nunc, constat quod memoria proprie loquendo non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat (Lib. de memoria & reminiscentia cap. I.) Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse: & sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum noti-

titiam habitam non est intercisa, sed continua; alio vero modo, quando est intercisa, & sic habet plus de ratione praeteriti, unde & magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae: & hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (XII. de Trinitate cap. IV. & VII.) ponens eam partem imaginis: vult enim omne illud quod habitualiter in mente tenetur, ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, a diversis diversimode ponitur. Avicenna enim VI. de naturalibus ponit, quod hoc non contingit quod anima habitualiter teneat notitiam alicuius rei quam actu non considerat, ex hoc quod aliquae species conserventur in parte intellectiva; sed vult quod species actu non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva vel quantum ad imaginationem, quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum, vel quantum ad memoriam quantum ad intellectiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur; post considerationem vero in eo actu esse desinit: unde quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de novo fluant in intellectum possibilem ab intellectu agente. Nec tamen sequitur secundum ipsum quod si aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere, vel invenire sicut a principio: quia relicta est in eo quaedam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat; & haec habilitas est habitus scientiae in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Primo quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur: unde magis possunt in eo servari species quam in parte sensitiva. Secundo quia agens intelligentia aequaliter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus. Unde si in intellectu possibili non conservaretur aliquae species, sed sola habilitas convertendi se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; & ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Praeterea hoc videtur esse expresse contrarium sententiae *Philosophi* in III. de Anima (com. VI.) qui commendat antiquos in hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, & harum ordinatio est habitus scientiae, & quod haec vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur: & hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria quae communis est nobis, & brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; sed haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria quae est praeteriti, prout est relatum ad hoc nunc, inquantum est hoc; & sic non est in mente.

Ad tertium dicendum est per idem.

Ad quartum dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere, & retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem, sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu eius quodammodo medio inter puram potentiam & purum actum, & hoc est habitualiter cognoscere; & de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quae secundum Anselmum (Lib. de similitud. cap. II.) est motor omnium virium.

Ad quintum dicendum, quod mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum, & in se ipsam. Ipsa autem est sibi praesens, & similiter Deus, antequam aliquae species a sensibus accipiantur: & mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non conver-

ver-

vertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III. de Anima (com. XXXIX.) quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata. Et ideo sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatibus ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita & postquam acceperit. Secus autem videtur de Angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma.

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in intellectu sit memoria nisi secundum modum qui dictus est, non autem quod proprie.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de praesentibus obiectis; numquam tamen potest dici memoria, nisi consideretur aliquid praeteritum ad minus ex parte ipsius cognitionis: & secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, inquantum de se ipso qui est praesens sibi non conservat praeteritam cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod inquantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem & motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in III. de Anima (com. LVII. LVIII.)

ARTICULUS III.

Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

I. Part. quaest. LXXVII. *art.* 7.

Tertio quaeritur, utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia. Et videtur quod non. Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis, & memoriae, prout sunt in mente, ponitur esse idem actus, qui est speciem retinere: hoc enim quod Augustinus memoriae, Philosophus intellectui possibili attribuit (III. de Anima com. VI.) Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Praeterea. Accipere aliquid non concernendo aliquam differentiam temporis, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic & nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia secundum Augustinum XIV. de Trinit. (cap. XI.) memoria est communiter praesentium, praeteritorum, & futurorum. Ergo memoria ab intelligentia non distinguitur.

3. Praeterea. Intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum XIV. de Trinit. (cap. VI. & VII.) Uno modo prout dicimur intelligere id quod non actu consideramus; alio modo prout dicimur intelligere id quod actu cogitamus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alicuius potentiae; & sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero, quod intelligimus ea quae in actu consideramus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet: quod patet per Augustinum XIV. de Trin. (cap. VII. a med.) ubi sic dicit: *Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, & interiorem intelligentiam, qua se intelligit, & interiorem voluntatem, qua se diligit; ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitentur, sive non cogitentur; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere.* Ergo intelligentia a memoria nullo modo distinguitur sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur, quod intelligentia in anima est quaedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, & alia secundum quam actu cogitat; sic etiam intelligentia, qua nos dicimur intelligere non cogitando, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia: contra. Eiusdem potentiae est habitum habere, & uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu, intelligere autem cogitando, est habere habitum. Ergo ad eamdem potentiam pertinet intelligere non cogitando, & intelligere cogitando; & sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Præterea. In intellectiva parte animæ non invenitur alia potentia nisi cognoscitiva, & motiva, vel affectiva. Sed voluntas est affectiva, vel motiva; intelligentia autem cognoscitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de Trin. (cap. VIII.) quod *secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione, atque intellectu ad intelligendum Deum, & conspiciendum potest*. Sed potest anima conspicere secundum potentias. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed in anima attenditur imago secundum quod hæc tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, & voluntas. Ergo hæc tria sunt tres potentiæ distinctæ.

2. Præterea. Si ista non sunt tres potentiæ, oportet aliquod eorum esse actum, sive operationem. Sed actus non semper est in anima, non enim semper in actu intelligit, vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; & sic non esset anima ad imaginem Dei; quod est contra Augustinum (IV. de Trinitate cap. III. & VI.)

3. Item. Inter hæc tria invenitur æqualitas, per quam æqualitas divinarum personarum repræsentatur. Sed inter actum, vel habitum, vel potentiam non invenitur æqualitas: quia ad plura se extendit potentia quam habitus, & habitus quam actus: quia unius potentiæ sunt plures habitus, & ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, & aliud actus.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (XIV. de Trinit. cap. VII. a med.) dupliciter assignat imaginem Trinitatis in mente. Primo secundum hæc tria, *mens, notitia*, & *amor*, ut patet in IX. de Trinitate; secundo quantum ad hæc tria, quæ sunt *memoria, intelligentia, & voluntas*. Dicendum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo secundum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, & vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; verbum autem sine actuali cognitione esse non potest: unde secundum hunc modum perfectæ imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memoria, intelligentia, voluntate, prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem, voluntas vero actualem voluntaris motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc, quod dicit in XIV. de Trinit. (ubi sup.) sic dicens: *Quia ibi*, scilicet in mente, *verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia, & voluntate. Hanc autem dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, & eam voluntatem, quæ istam prolem, parentemque coniungit*. Imago vero secundum imperfectam imitationem est, quando assignatur secundum habitus, & potentias: & sic assignat imaginem Trinitatis in anima IX. de Trinitate (cap. IV. & seq.) quantum ad hæc tria, *mens, notitia, amor*; ut mens nominet potentiam, notitia vero, & amor habitus in ea existentes: & sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicitur XIV. de Trinitate (cap. VII. circa princ.) *Numquid recte possumus dicere: Iste Musicus novit quidem Musicam, licet non eam intelligat, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc Geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est, quantum apparet, ista sententia*. Et sic secundum hanc assignationem hæc duo, quæ sunt notitia, & amor, habitualiter accepta ad memoriam tantum pertinent, ut patet per auctoritatem eiusdem in obiiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis radicaliter sicut effectus in causis, ideo etiam perfecta imitatio, quæ est secundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter, & velle, ut per verba Augustini inducta (in arg.) patet. Et sic imago attenditur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse in mente, alia potentia præter intelligentiam: quod sic patet. Potentiæ non diversificantur ex diversitate obiectorum, nisi diversitas obiectorum sit ex his quæ per se accidunt obiectis, secundum quod sunt talium potentiarum obiecta: unde calidum & frigidum, quæ colorato accidunt, inquantum huiusmodi non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivæ potentiæ est videre coloratum calidum & frigidum, dulce & amarum. Quamvis autem mens, sive intellectus aliquo modo possit cognoscere præteritum; ta-

tamen cum indifferenter se habeat ad cognoscenda præsentia, præterita, & futura, differentia præsentis, & præteriti accidentalis intelligibili est, inquantum huiusmodi. Unde quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo Philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hæc solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quæ fertur ad præsens, inquantum est præsens: unde si debeat ferri in præteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quæ est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius habitualiter; sicut & Augustinus (XII. de Trinit. cap. XIV.) distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta, tamen inter intellectum possibilem & memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quæ est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

Ad secundum dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

Ad tertium dicendum, quod inter potentiam, & actum, & habitum potest esse æqualitas, secundum quod comparantur ad unum obiectum; & sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen etiam communiter loquendo de potentia, habitu, & actu, invenitur in eis æqualitas, non quidem secundum proprietatem naturæ, quia alterius modi habet esse operatio, habitus, & potentia; sed secundum comparationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas: nec oportet quod accipiatur unus tantum actus numero, aut unus habitus, sed habitus, & actus in genere.

ARTICULUS IV.

Utrum mens cognoscat res materiales.

I. Part. quæst. LXXXIV. *art.* I.

QUarto quæritur, utrum mens cognoscat res materiales. Et videtur quod non. Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa (ordin. super illud, *Raptum usque ad tertium cælum*) II. Cor. XII. *illa est intellectualis visio qua illas res continet qua non habent imagines sui similes, qua non sunt quod ipsa*. Cum igitur res materiales non possint esse in anima per se ipsas, sed solum per imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ, videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Præterea. Augustinus super Genes. ad litteram (Lib. XII. cap. XXIV. circa princ.) dicit: *Mente intelliguntur qua nec corpora sunt, nec similitudines corporum*. Sed res materiales sunt corpora, & similitudines corporum habent. Ergo &c.

3. Præterea. Mens, sive intellectus habet cognoscere quidditates rerum, quia obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III. de Anima (com. XXVI.) Sed quidditas rerum materialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret omnia quæ quidditatem habent, corpus esse. Ergo &c.

4. Præterea. Cognitio mentis consequitur formam, quæ est principium cognoscendi. Sed formæ intelligibiles quæ sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Præterea. Omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem & materialia, quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum corporalium sunt corporalia accidentia, quæ in mente esse non possunt. Ergo &c.

6. Præterea. Mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia, & a conditionibus materiæ. Sed res materiales, quæ sunt res naturales, non possunt etiam secundum intellectum a materia separari, quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo &c.

Sed contra. Ea quæ ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materiali-

libus est. Ergo materialia per mentem cognosci possunt.

Praeterea. Unusquisque bene iudicat quae cognoscit, & horum est optimus iudex, ut dicitur in I. Ethic. (cap. 1. parum a med.) Sed, sicut dicit Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. xxiv. in princ.) per mentem ista inferiora iudicantur. Ergo haec inferiora materialia per mentem intelliguntur.

Praeterea. Per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo & mens naturales res cognoscit.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente: unde nihil prohibet per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae cognitionem accipit a rebus, & in divina, vel angelica, quae a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam: unde formae quae sunt in mente nostra, primo & principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus: quaedam enim sunt quae nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, & huiusmodi; quaedam autem determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formae naturales. Ex cognitione autem formarum quae nullam sibi materiam determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam: & propter hoc dicit Philosophus in I. Physic. (com. lxix.) quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam; & sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit simitatem, cognoscit nasum simum. Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae, & materiae: unde formae illae respiciunt & formam, & materiam immediate, & non unum per alterum: & similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causa rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus (*a*) immaterialem cognitionem habet; mens vero divina, & angelica materialia immaterialius, & tamen perfectius cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quae sub ipsa comprehenduntur; & sic dicitur intellectualis visio illarum tantum rerum quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae: non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quae sunt quasi medium cognoscendi, sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, & non rerum imagines; quod in visione corporali, scilicet sensitiva, & spirituali, scilicet imaginativa, non accidit. Obiecta enim imaginationis, & sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura, vel imago constituitur; sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quo primo fertur eius visio. Vel (*b*) dicendum, quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam, & sensitivam: sic enim Augustinus ex cuius verbis (XII. super Genes. ad litter.) Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit; sicut dicitur, quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam; & tamen spiritualis, sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imago, sensum transcendit: & ideo ponitur hoc quasi proprium eius. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcen-

(a) *Al.* materialem. (b) *Al.* dicit.

scendit imaginationem, & sensum, quod ad illa se extendit quæ per essentiam suam sunt intelligibilia: & ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium: quamvis etiam cognoscere possit materialia, quæ per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. XII. in princ.) quod *per mentem etiam ista inferiora diiudicantur, & ea sciuntur quæ neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore, prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed eius accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore, prout est in genere substantiæ, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequitur quod omnis quidditas sit corporeitas; nisi diceretur, quod quidditati, inquantum quidditas, conveniret esse corporeitatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formæ, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod eiusmodi esse habeat similitudo cuiusmodi est id cuius est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus, & ossibus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporearum, & secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari, & conditionibus eius, sicut ab hac carne, & his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali: unde potest considerare formam naturalem in carnibus, & ossibus, sed non in his.

ARTICULUS V.

Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.

1. Part. quæst. lxxxvi. *art.* 1.

Quinto quæritur, utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari. Et videtur quod sic. Quia sicut singulare habet esse per materiam, ita res dicuntur materiales quæ in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Præterea. Nullus recte iudicat, & disponit de aliquibus, nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem iudicat recte, & disponit de singularibus, sicut de familia sua, & de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

3. Præterea. Nullus cognoscit compositionem, nisi cognoscat compositionis extrema. Sed hanc compositionem, Socrates est homo, format mens: non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quæ hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

4. Præterea. Nullus potest imperare actum aliquem, nisi cognoscat obiectum actus illius. Sed mens, sive ratio imperat actum concupiscibilis, & irascibilis, ut patet in I. Ethic. (cap. ult.) Ergo cum illorum obiecta sint singularia, mens singularia cognoscit.

5. Præterea. Quicquid potest virtus inferior, potest superior secundum Boetium (V. de Consol. prosa IV. a med.) Sed potentiæ sensitivæ, quæ sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Præterea. Quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet per Dionysium XII. cap. cæl. Hier. Sed mens Angeli est altior quam mens hominis, & tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

Sed contra. *Universale est, dum intelligitur, singulare, dum sentitur*, ut dicit Boetius (super Porph. proœm. in prædicabil. non procul a fin.)

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis (art. præced.) patet, mens humana, & angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanæ fertur ad res naturales primo secundum formam, & secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est materia signata sub determinatis dimensionibus existens, ex hac enim forma individuatur: unde dicit Philosophus in VII. Metaph. (com. XXXVII. & seqq.)

& seqq.) quod *hominis partes sunt materia, & forma universaliter*; *Socratis vero forma hac, & hac materia*. Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali; & sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, & secundum quod ducunt io cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individnalis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantom motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; & sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, & ulterius in speciem quae est actus sui principium, & ulterius in phantasma a quo species est abstracta; & sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, & procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; & sic singularibus se immiscet movente ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, & habet determinatum organum io corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, oon est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus: cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis: mioor autem singularis, qnae est applicatio particularis rationis; cooclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III. de Anima (com. lviii. & lxxvii.) Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam, sicut & formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter & mens divina.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad secundum dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones singulares cogooscere, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari, & universali propositionem componere, quod singulare per reflexiooem quamdam cognoscit, ut dictum est (ubi sup.)

Ad quartum dicendum, quod intellectus, sive ratio cognoscit in uoiversali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis, & actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem oniversalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est (ibid.)

Ad quintum dicendum, qnod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo; & sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales, & accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis iodividuis.

Ad sextum dicendum, quod cognitio mentis angelicae est universalior quam cognitio mentis humanae, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; & tamen efficacior est ad singularia cogooscenda, ut ex dictis (ibid.) patet.

ARTICULUS VI.

Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat.

1. Part. quaest. lxxxiv. *art. 6.*

SExto quaeritur, utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat. Et videtur quod non. Eorum enim quae cooveniunt in materia, noo potest esse actio, & passio, ut patet per Boetium in Lib. de duabus naturis (a med.) & etiam per Philosophum in Lib. de gener. (I. com. xlv. & liii.) Sed mens nostra non communicat io materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

2. Praeterea. Obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in III. de Anima (com. xxvi.) Sed quidditas rei oullo mo-

lo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Præterea. Augustinus dicit X. Confess. (cap. x. circa fin.) loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur. *Ibi, inquam, erant antequam ea didicissem*, scilicet intelligibilia in mente nostra; *sed in memoria non erant*. Ergo videtur quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptæ.

4. Præterea. Augustinus probat X. de Trinit. (in princ.) quod anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quærit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua: ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

5. Præterea. Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. xvi. a med.) *Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, qua ineffabiliter longe est a corporis tarditate*. Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

6. Præterea. Augustinus dicit XII. de Trin. (cap. ii. circa fin.) quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporales, & sempiternas. Sed rationes acceptæ a sensibus non sunt huiusmodi; & sic idem quod prius.

7. Præterea. Si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse, nisi inquantum species quæ a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem: non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum: similiter non movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus; alias non differret ab intellectu possibili: similiter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma iam inhærens subiecto subiectum non movet, sed in ipso quodammodo quiescit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint subsistantiæ, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua Metaph. (Lib. III. cap. viii.) Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Præterea. Agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum XII. super Gen. ad litteram (cap. vi. circa med.) & per Philosophum in III. de Anima (com. xix.) Sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus, & sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

9. Præterea. Philosophus dicit in VII. Physic. (com. xxix.) quod anima in quiescendo fit sciens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo &c.

Sed contra. Sicut dicit Philosophus (Lib. I. Post. text. xxxiii.) & experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia, sicut cæcis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus (a) etiam accipit.

Præterea. Omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster. (Lib. II. comm. ult. circa med.) Ergo scientia nostra a sensu oritur.

Præterea. Natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ est a materia separata: quæ in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, & sic esse intelligibiles actu, & per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere: & sic ponebant prædictas formas esse principium generationis, & scientiæ, ut Philosophus narrat in I. Metaph. (com. vi.) Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobata est, qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter

ter

(a) *Forte* scientiam.

ter ab huiusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit (Lib. IX. Metaph. cap. II. IV. & V.) quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita & formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus, & disponentibus ad scientiam, sicut ista inferiora agentia præparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ, & virtutes sensitivas; cuius apparet contrarium manifeste, tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus, tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata: unde etiam læso organo phantasiæ impeditur consideratio. Et præterea prædicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles, quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse: quæ etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam; sed per coniunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari; & ideo dicebant nos indigere studio, & sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur, dicentes, addiscere nihil aliud esse quam reminisci, sicut & manifeste apparet quod ex his quæ audivimus, & videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. Sed hæc positio non videtur esse rationabilis. Si enim coniunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur; & ita si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, & postmodum corporibus unitas: quia tunc compositio corporis & animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio & secundum fidem, & secundum Philosophorum sententias reprobanda iudicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit: unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum: & sic redibit in prædictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco, non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam, inquantum scilicet res quæ sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; & secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu; & secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, præcipue a Deo. Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, & ea præcognoscimus in ipsis.

Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ,

non

non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, & sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt.

Ad secundum dicendum, quod circa idem virtus superior, & inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius: unde & per formam quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est referendum ad praecognitionem qua particularia in principiis universalibus praecognoscuntur: sic enim verum est quod ea quae addiscimus, prius in anima nostra erant.

Ad quartum dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, inquantum cognoscit quadam cognitione universali cognoscendo utilitatem illius scientiae, vel visu, vel quocumque alio modo.

Ad quintum dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima se ipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formae intelligibiles factae intellectum possibilem formant, ut dictum est: & secundum hoc vis imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod praecipue apparet dum imaginamur ea quae numquam sensu percepimus.

Ad sextum dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis: unde secundum quod per eas de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret: quae quidem quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio eius posterior: quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*: Rom. 1. 20.

Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale, & secundarium; intellectus vero agens ut agens principale & primum: & ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, & non secundum conditionem alterius tantum: & ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum; & sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

Ad octavum dicendum, quod quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia: & sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut & color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

Ad nonum dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum, non autem motum, & passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur, & moveri, sicut etiam Philosophus dicit in III. de Anima (com. XII.) quod intelligere est quoddam pati.

ARTICULUS VII.

Utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, vel solum secundum quod cognoscit aeterna.

I. Part. quaest. XCIII. *art.* 8.

Septimo quaeritur, utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit aeterna. Et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus XII. de Trinit. (cap. IV. circa princ.) *cum quaerimus Trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum*. Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea Trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret rationibus aeternis contem-

plandis, sed secundum quod inhæret temporalibus agendis.

2. Præterea. Imago Trinitatis in anima consideratur inquantum in ea repræsentatur æqualitas personarum, & earum origo. Sed magis æqualitas personarum repræsentatur in mente, secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit æterna; cum æterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit. Origo etiam personarum manifestatur in cognitione temporalium, sicut & in cognitione æternorum: quia utrobique ex mente procedit notitia, & ex notitia amor. Ergo imago Trinitatis non solum &c.

3. Præterea. Similitudo est in potentia diligendi; sed imago in potentia cognoscendi, sicut habetur II. Sentent. XIII. (XVI.) distinct. Sed mens nostra prius cognoscit materialia quam æterna, cum ex materialibus in æterna perveniat; & perfectius, cum temporalia comprehendat, non autem æterna. Ergo imago magis est in mente, secundum quod comparatur ad temporalia &c.

4. Præterea. Imago Trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra (art. 1. & 2. huius quæst.) dictum est. Sed potentiæ indifferenter se habent ad omnia obiecta ad quæ potentiæ determinantur. Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet obiectorum.

5. Præterea. Perfectius videtur illud quod in se ipso videtur, quam quod videtur in similitudine. Sed anima videt se ipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine in statu viæ. Ergo perfectius cognoscit se ipsam quam Deum; & ita magis attendenda est imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit se ipsam, quam secundum quod cognoscit Deum; cum in nobis secundum illud imago Trinitatis inveniatur quod perfectissimum in nostra natura habemus, ut dicit Augustinus (alius Auctor in Lib. de spiritu & anima cap. LIV.)

6. Præterea. Secundum hoc personarum æqualitas in mente nostra repræsentatur, quod memoria, intelligentia, & voluntas tota invicem se capiunt, ut patet per Augustinum X. de Trinit. (cap. II. a med.) Sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum æqualitatem, nisi quantum ad omnia obiecta se comprehenderet. Ergo ratione omnium obiectorum imago Trinitatis invenitur in potentiis mentis.

7. Præterea. Sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas est in potentia diligendi. Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum: unde & duplex ponitur actus caritatis, scilicet dilectio Dei, & proximi. Ergo & imago non solum est in mente, secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

8. Præterea. Potentiæ mentis, in quibus consistit imago, aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quas imago deformata dicitur reformari, & perfici. Sed potentiæ mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad æterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia, quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiæ regulentur; in æternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo &c.

9. Præterea. Trinitas increata repræsentatur in imagine mentis, præcipue quantum ad consubstantialitatem, & æqualitatem. Sed hæc duo inveniuntur in potentia sensitiva, quia sensibile, & sensus in actu efficiuntur unum, & species sensibilis non recipitur a sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur: multo igitur magis in mente secundum quod temporalia cognoscit.

10. Præterea. Metaphoricæ locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur: quia secundum Philosophum omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per metaphoricas locutiones, quam etiam ab ipsa mente, sicut patet de radio solari per Dionysium IV. cap. de divinis Nominibus. Ergo creaturæ sensibiles aliquæ magis possunt dici ad imaginem quam ipsa mens; & ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

11. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trinit. (ante med.) quod formæ quæ sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quæ sunt sine materia. Formæ autem in materia existentes sunt formæ sensibiles. Ergo formæ sensibiles sunt imagines ipsius Dei; & ita mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XV. de Trinit. (cap. III. a med.) quod *trinitas quæ in inferiori scientia invenitur,*

licet

licet ad interiorem hominem iam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est, vel putanda. Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contemplatur, sic enim a sapientia aeternorum distinguitur. Ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Praeterea. Partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit: in cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut Verbum a Patre; sed magis memoria ab intelligentia, quia ea quae prius intelleximus, memoramus. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Praeterea. Augustinus dicit XII. de Trinit. (cap. IV. a med.) *Facta ista distributione mentis*, quae scilicet dividitur in contemplationem aeternorum, & actionum temporalium, *in eo sole quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam est imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, si etiam trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri*: & sic idem quod prius.

Praeterea. Imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen qualibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur, sed expressissima similitudo, per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei. Et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quae sunt specierum propria signa, quam secundum colores, & alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatae secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus, ut patet per Augustinum XI. de Trinit. (cap. II.) sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur. Ut ergo cognitionem mentis secundum obiecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio scilicet qua mens cognoscit Deum, & qua cognoscit se ipsam, & qua cognoscit temporalia. In illa cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatae neque secundum conformationem, quia res materiales sunt magis Deo dissimiles quam ipsa mens: unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis conformis: similiter neque secundum analogiam, eo quod res temporalis, quae sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est eiusdem substantiae cum mente, sed extraneum a natura eius; & sic non potest per hoc increatae Trinitatis consubstantialitas repraesentari. Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit se ipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum sui gignit, & ex utroque procedit amor. Sic Pater se ipsum dicens, Verbum suum genuit ab aeterno, & ex utroque procedit Spiritus sanctus. Sed in cognitione ipsa qua mens ipsum Deum cognoscit, mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, inquantum huiusmodi, assimilatur cognito. Maior autem est similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua obiecta comparatur. Unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit se ipsam: & ideo proprie imago Trinitatis in mente est, secundum quod cognoscit Deum primo & principaliter; sed quodammodo secundario & secundum quod cognoscit se ipsam, & praecipue prout se ipsam considerat, ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere, sicut & similitudo quam Augustinus (XI. de Trinit. cap. VI.) assignat in potentiis sensitivis.

Ad primum ergo dicendum, quod trinitas quaedam invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporalium; sed tamen illa trinitas non dicitur imago increatae Trinitatis, ut patet per ea quae ibidem Augustinus subiungit.

Ad secundum dicendum, quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam tem-

temporalium. Noo enim atteodenda est æqualitas inter obiectum & potentiam, sed inter unam potentiam & aliam. Quamvis autem maior sit inæqualitas inter meotem nostram & Deum, quam inter mentem oostram & rem temporalem; tamen ioter memoriam quam mens nostra habet de Deo, & actualem intelligentiam eius, & amorem, maior invenitur æqualitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, & earum intelligentiam, & amorem. Ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est, & diligibilis; & ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur, & amatur, quantum menti præsens est; cuius præsentia in mente ipsius memoria est (a) in mente; & sic memoriæ quæ de ipso habetur, intelligentia, & etiam voluntas, sive amor adæquatur. Res autem materiales oon sunt secundum se intelligibiles, & diligibiles: & ideo respectu earum talis æqualitas in mente non invenitur, oec idem ordo origiois, cum ex hoc nostræ memoriæ præsentes sint, quod intellectæ fuerint a nobis; & sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso: cuius contrarium in meote creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius præseotia mens intellectuale lumeo percipit, ut intelligere possit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo, tamen hæc est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus: quia minima cognitio quæ de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem quæ de creatura habetur. Nobilitas etiam scientiæ ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio I. de Anima: uode & io IX. de Animalibus (Lib. I. de partibus animalium cap. v.) Philosophus præponit modicam scientiam quam habemus de cælestibus rebus, omni scientiæ quam habemus de rebus inferioribus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis potentiæ se exteudant ad omnia sua obiecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in I. cæli, & mundi (com. cxvi.) Et ideo id quod ad maximam perfectionem pertinet potentiarum mentis, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur ei respectu nobilissimi obiecti, quod est Deus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens perfectius se ipsam cognoscat quam Deum, tameo cognitio quam habet de Deo, est nobilior, & per eam magis Deo conformatur, ut dictum est (in corp. artic.) & ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

Ad sextum dicendum, quod quamvis æqualitas ad imaginem pertineat, quæ in mente nostra invenitur; oon tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur respectu quorum aliqua æqualitas invenitur in ipsa, eo quod plura alia ad imaginem requiruotur: unde ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod quamvis caritas, quæ imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut prIocipale obiectum, cum eius principale obiectum sit solus Deus: in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

Ad octavum dicendum, quod potentiæ imagiois aliquibus habitibus perficiuntur, secundum etiam quod comparantur (b) ad Deum, sicut fide, spe, caritate, & sapientia, & aliis huiusmodi. Quamvis enim in ipsis æternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen incidere error nostro intellectui in cognitione eorum: difficultas enim in eis cognosceodis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur II. Metaphys. (com. 1.)

Ad nonum dicendum, quod inter sensibile & sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensuum essentia; nec etiam inveoitur æqualitas, cum quandoque non semper tantum videtur visibile, quantum visibile est.

Ad decimum dicendum, quod creaturæ aliquæ irrationales possunt quadam similitudine magis Deo similari quam etiam rationales, quantum ad causandi efficaciam; sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur, & renovantur; & ex hoc convenit cum divina bonitate, quæ omoia causat, ut dicit Dioonysius (cap. iv. de div. Nomin.) Tamen secundum proprietates sibi inhærentes magis creatura rationalis Deo est similis quam creatura irrationalis quæcumque. Hoc tamen quod a creaturis irratioonalibus frequentius metaphoricæ locutiones transferuntur in Deum, contingit in ratione dissimilitudinis: quia, ut dicit Dionysius cap. II. cælestis Hierarchiæ, ea quæ suot in vilioribus creaturis,

(a) *Num in mente hoc loco redundat?* (b) *Al.* in Deum.

ris, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio: translatio enim a creaturis nobilibus falsam æstimationem posset inducere, quod ea quæ metaphorice dicerentur, essent secundum proprietatem intelligenda; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

Ad undecimum dicendum, quod Boetius formas materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, idest rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

ARTICULUS VIII.

Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem.

Octavo quæritur, utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem. Et videtur quod per aliquam speciem. Quia, ut Philosophus dicit in III. de Anima (com. xxx.) intellectus nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentiæ animæ non potest accipi aliquod phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra se ipsam intelligat.

2. Præterea. Ea quæ per sui essentiam videntur, cognoscuntur certissime, & sciuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt; cum quidam dicerent eam esse aerem, quidam ignem, & multa alia inepta de ea sentirent. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod mens per essentiam suam videt se esse; errare tamen potest inquirendo quid sit. Sed contra. Scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas eius. Si igitur anima videt se per essentiam suam, quilibet sine errore sciret de anima sua quid est; quod manifeste patet esse falsum.

4. Præterea. Anima nostra est forma coniuncta materiæ. Sed omnis huiusmodi forma cognoscitur per abstractionem formæ a materia, & a materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

5. Præterea. Intelligere non est actus animæ tantum, sed coniuncti, ut dicitur in I. de Anima (com. lxiv.) Sed omnis talis actus est communis animæ, & corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens se ipsam per essentiam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo &c.

6. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. xv. & xvi.) quod intellectus intelligit se sicut & alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species. Ergo &c.

7. Præterea. Potentiæ cognoscuntur per actus, & actus per obiecta. Sed essentia animæ non potest cognosci nisi potentiis eius cognitis, cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos, & species obiectorum suorum cognoscat.

8. Præterea. Sicut se habet sensus ad sensibile, sic intellectus ad intelligibile. Sed inter sensum & sensibile requiritur quædam distantia, ex quo provenit quod oculus se ipsum videre non potest. Ergo & in intellectuali visione requiritur quædam distantia, ut numquam se per essentiam suam possit intelligere.

9. Præterea. Secundum Philosophum in I. Poster. (com. vi.) non est circulo demonstrare: quia sequeretur quod aliquid per se ipsum notum fieret; & sic sequeretur quod aliquid esset prius, & notius se ipso; quod est impossibile. Sed si mens se ipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur, & per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius, & notius se ipso.

10. Præterea. Dionysius dicit vii. cap. de divinis Nominibus (ante med.) quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem. Circulus autem motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima a se ipsa egrediens, intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat; & sic non intelligit se per essentiam suam.

11. Præterea. Manente causa manet eius effectus. Si igitur mens per essentiam suam se videret, propter hoc quod essentia sua sibi est præsens, cum semper sit ei præsens, semper eam videret. Ergo cum impossibile sit simul plura intelligere, numquam aliud intelligeret.

12. Præterea. Posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animæ invenitur maior compositio

quam

quam in eius esse. (a) Sed in anima non est idem quod est, & quo est. Ergo nec in ea est idem quo intelligit, & quod intelligitur: ergo &c.

13. Præterea. Non potest idem esse forma, & formatum respectu eiusdem. Sed intellectus, cum sit quædam potentia animæ, est quasi quædam forma essentiæ eius. Ergo non potest esse quod essentia animæ sit forma intellectus: ergo &c.

14. Præterea. Anima est quædam substantia per se existens. Formæ autem intelligibiles non sunt per se subsistentes; alias scientia quæ ex huiusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animæ non potest esse ut forma intelligibilis, qua mens se ipsam videt.

15. Præterea. Cum actus, & motus penes terminos distinguantur, intelligibilia quæ sunt eiusdem speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intelligit se ipsam, & animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per eius essentiam, cum sibi sit absens. Ergo &c.

16. Præterea. Forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior se ipsa. Cum ergo informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet se ipsam per se ipsam.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus IX. de Trinit. (cap. III. in fin.) *Mens se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea: nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat.*

2. Præterea. I. Cor. XII. super illud, *Scio hominem &c.* Glossa (ordin.) dicit: „ Hac visione, quæ dicitur intellectualis, ea cernuntur quæ non sunt corpora, nec ullas gerunt formas similes corporum, velut ipsa mens, & omnis animæ affectio. " Sed ut in eadem Glossa dicitur, „ intellectualis visio eas res cernit quæ non habent imagines sui similes, quæ non sunt quod ipsæ. " Ergo mens non cognoscit se ipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa."

3. Præterea. Sicut dicitur in III. de Anima (com. XV.) in his quæ sunt separata a materia, idem est quod intelligit, & quo intelligitur. Sed mens est quædam res immaterialis. Ergo per essentiam suam (b) se intelligit.

4. Præterea. Omne id quod est præsens intellectui ut intelligibile, intelligitur ab intellectu. Sed ipsa essentia animæ est præsens intellectui per modum intelligibilis, est enim præsens per sui veritatem. Ergo veritas est ratio intelligendi, sicut bonitas est ratio diligendi: ergo mens per essentiam suam se intelligit.

5. Præterea. Species per quam intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur. Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem, quæ ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

6. Præterea. Omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil est aliud animæ similius quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

7. Præterea. Illud quod est causa (c) cognoscibilitatis aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per se ipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis: sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in II. Metaph. Ergo anima se per se ipsam solum intelligit.

8. Præterea. Scientia de anima est certissima secundum Philosophum in I. de Anima (in princip.) Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a se ipsa.

9. Præterea. Omnis species per quam anima nostra intelligit, est a sensibilibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima potest suam quidditatem, vel speciem abstrahere. Ergo anima non cognoscit se ipsam per aliquam similitudinem.

10. Præterea. Sicut lux corporalis facit esse omnia visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in III. de Anima (comm. XVIII.) Sed lux corporalis per se ipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui. Ergo & anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

11. Præterea. Sicut Philosophus dicit in III. de Anima (comm. XVIII.) intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando non, sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi se ipsum: nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret, quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam.

Re-

(a) *Al.* Sed anima. (b) *Al. deest* se. (c) *Al.* causabilitatis.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur, utrum aliquid per essentiam suam cognoscitur, quæstio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, *per essentiam suam*, referatur ad ipsam rem cognitam; ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur, illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quædam eius. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; & sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur: & hoc modo ad præsens quæritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se.

Ad cuius rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX. de Trinit. (cap. IV.) Una quidem qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; & alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quæ communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animæ natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo: unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, & quæ sunt per se accidentia eius. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu, & actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, & vivere, & esse, quod percipit se sentire, & intelligere, & alia huiusmodi vitæ opera exercere: unde dicit Philosophus in IX. Ethic. (cap. IX. inter princ. & med.) *Sentimus autem quoniam sentimus; & intelligimus, quoniam intelligimus: & quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere: & ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit, vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, & quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Sed si loquimur de cognitione animæ, cum mens humana speciali, aut generali cognitione definitur; sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet, scilicet apprehensionem, & iudicium de re apprehensa: & ideo cognitio qua natura animæ cognoscitur, potest considerari & quantum ad apprehensionem, & quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animæ cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III. de Anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles: unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium: & ideo sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se ipsam intelligere, ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut & natura materiæ primæ cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva: quod patet intuendo modum quo Philosophi naturam animæ investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, & sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quædam dependens a materia, & ex hoc ad alias proprietates intellectivæ potentiæ cognoscendas processerunt: & hoc est quod Philosophus dicit in III. de Anima (comm. XVI.) quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit, quod *intellectus intelligit per intentionem in*

eo,

m, sicut alia intelligibilia: quæ quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed hæc intentio est in intellectu ut intelligibilis actu, in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis potentia. Si vero consideretur cognitio quam de natura animæ habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus; sic notitia animæ habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX. de Trinit. (cap. VI. parum a princ.) hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quæ est menti nostræ impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit (alius Auctor in Lib. de spiritu & anima cap. I.) quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus, & Commentator dicit (III. de Anima com. XV.) quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. Unde & sic ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quæ scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem prædictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere, sicut nec materiæ essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum eius forma, quæ ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in III. de Anima (com. XIX.) Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

Ad secundum dicendum, quod nullus erravit umquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur, secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu; sed error apud multos accidit circa cognitionem naturæ ipsius animæ in specie: & quantum ad hoc, hæc pars obiectionum verum concludit.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima materiæ coniungatur ut forma eius, non tamen materiæ subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non fit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

Ad quintum dicendum, quod obiectio illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum, & obiectum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod illud verbum Philosophi est intelligendum, quod intellectus intelligit de se quid est, & non secundum quod habet habitualiter notitiam de se an sit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quæ est actio situalis, & ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur per aliquem situm: & ideo non est simile.

Ad nonum dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur cognosci. Uno modo sicut ex cuius cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, & sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; & hoc modo non potest aliquis cognosci se ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur, & sic non oportet ut in quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso se ipsum cognoscit; & sic anima se ipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.

Ad decimum dicendum, quod circulus quidam in cognitione animæ attenditur, secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem: unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animæ cognitio deficiat a cognitione Angeli. Hæc autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, & conclusiones inventas (a) in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi. Unde hoc non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cuius notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes, ita etiam

(a) *Al. in principio resolvendo.*

etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cuius cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.

Ad duodecimum dicendum, quod quo intelligitur, & quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est, & quod est: esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus eius quod intelligitur, sed intelligentis: unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quod est, & quo est. Et ideo sicut in anima est aliud quo est, & quod est; ita aliud est quo intelligit, idest potentia intellectiva, quae est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit alia ab eo quod intelligitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectiva potentia est forma ipsius animae quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subiecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis, qui est accidens quoddam: unde etiam Augustinus in IX. de Trinitate (cap. IV.) dicit, quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens se ipsam novit.

Ad decimumquintum dicendum, quod illa obiectio procedit de notitia animae, qua cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes communicant.

Ad decimumsextum dicendum, quod cum mens intelligit se ipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius, sed se habet per modum formae, inquantum ad se sua actio terminatur qua se ipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit se ipsa simplicior, nisi forte secundum modum intelligendi, inquantum id quo intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio eius.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse, sicut & ex specie habitualiter in mente recepta est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione obiecti sui, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod verbum Glossae, quod dicit, quod „ intellectualis „ visio eas res cernit &c. “ magis est referendum ad obiectum cognitionis quam ad id quo intelligitur. Et hoc patet considerando ea quae de aliis visionibus dicuntur; dicitur enim in Glossa eadem, quod „ per visionem corporalem videntur corpo„ ra, per spiritualem vero visionem (id„ est imaginariam) similitudines corpo„ rum, per intellectualem autem ea quae „ neque corpora sunt, nec similitudines.“ Si enim referatur quantum ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem & spiritualem, sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis: non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad obiectum. Et sic etiam cum dicitur, quod „ visio intellectualis eas res con„ tinet quae non habent sui similitudines, „ quae non sunt quod ipsae, “ non intelligitur quod visio spiritualis fiat per aliquas species quae non sunt idem quod res intellectae, sed quod visio intellectualis non terminetur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis intuetur corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspiciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat: quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non fit per aliquam speciem.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum, non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita; quod est impossibile, ut etiam ibidem Commentator dicit.

Ad quartum dicendum, quod anima est

est sibi ipsi præsens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit, non autem ut per se ipsam intelligatur, sed ex obiecto suo, ut dictum est (in solut. ad 1. argum.)

Ad quintum dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui, quæ fit forma eius, secundum quod intelligit actu: unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi se ipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima, eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in III. de Anima (com. XIX.)

Ad septimum dicendum, quod anima est ratio cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animæ intelligibiles efficiuntur res materiales.

Ad octavum dicendum, quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, & actus animæ sibi inesse, sed cognoscere quod sit anima, difficillimum est: unde Philosophus ibidem subiungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa.

Ad nonnm dicendum, quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo; sed quia naturam speciei considerando, quæ a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animæ, in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

Ad decimum dicendum, quod lux corporalis non videtur per essentiam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, & forma quædam dans esse eis actu visibile: ipsa enim lux quæ est in Sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem eius in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo, sed similitudo eius: ita non potest esse quod forma lucis quæ est in Sole, sit ipsa eadem in oculo. Et similiter lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agentem substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis; & secundum hoc semper actu intelligit, sicut aliæ intelligentiæ. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animæ; & secundum hoc dicitur, quod intellectus agens quandoque intelligit, & quandoque non, quia causa quandoque intelligendi, & quandoque non, non est ex parte eius, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis, & intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis: unde quantnm ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis, quod numquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

ARTICULUS IX.

Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.

I. Part. quæst. LXXXVII. *art.* 2.

Nono quæritur, utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem. Et videtur quod per essentiam suam. II. Cor. XII. super illud; *Scio hominem &c.* dicit Glossa: „ Dilectio non aliter videtur præsens in specie, per „ quam est, & aliter absens in aliqua i„ magine sui simili; sed quantum in men„ te cerni potest, ab alio magis, ab alio „ minus ipsa cernitur. “ Ergo dilectio per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem a mente cernitur; & eadem ratione quilibet alius habitus: ergo &c.

2. Præterea. Augustinus dicit X. de Trinit. (cap. VII. a med.) *Quid enim tam cognitioni adest quam quod menti adest*? Sed habitus animæ per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

3. Præterea. Propter quod unumquodque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur quæ habitibus subsunt. Ergo ipsi habitus per essentiam maxime cognoscuntur a mente.

4. Præterea. Omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fuit in mente. Sed habitus mentis numquam fuit in sensu. Ergo a men-

mente non cognoſcuntur per aliquam ſimilitudinem.

5. Præterea. Quanto aliquid eſt propinquius menti, tanto a mente magis cognoſcitur. Sed habitus eſt propinquior potentiæ intellectivæ mentis quam actus, & actus quam obiectum. Ergo mens magis cognoſcit habitum quam actum, vel obiectum; & ita habitum cognoſcit per eſſentiam ſuam, & non per actus, vel obiecta.

6. Præterea. Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litteram (cap. XXIV. & cap. III. in princ.) quod eodem genere viſionis cognoſcitur mens, & ars. Sed mens cognoſcitur per eſſentiam ſuam a mente. Ergo & ars per eſſentiam ſuam cognoſcitur, & ſimiliter alii habitus.

7. Præterea. Sicut ſe habet bonum ad affectum, ſic verum ſe habet ad intellectum. Sed bonum non eſt in affectu per per aliquam ſui ſimilitudinem. Ergo nec verum cognoſcitur ab intellectu per aliquam ſui ſimilitudinem: ergo cognoſcit quicquid intellectus cognoſcit per eſſentiam, & non per ſimilitudinem.

8. Præterea. Auguſtinus dicit XIII. de Trinit. (cap. I. circa med.) *Non ſic videtur fides in corde ab eo cuius eſt, ſicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; ſed eam tenet certiſſima ſcientia, clamatque conſcientia*. Ergo ſecundum hoc ſcientia mentis tenet fidem ſecundum quod conſcientia clamat. Sed conſcientia clamat fidem ſecundum quod præſentialiter ineſt ei. Ergo & ſecundum hoc ſcitur fides a mente quod per eſſentiam ſuam præſentialiter menti ineſt.

9. Præterea. Forma maxime proportionabilis eſt ei cuius eſt forma. Sed habitus in mente exiſtentes ſunt quædam formæ mentis. Ergo ſunt menti maxime proportionabiles: ergo noſtra mens immediate eos cognoſcit per eſſentiam.

10. Præterea. Intellectus cognoſcit ſpeciem intelligibilem quæ in ipſo eſt; non autem cognoſcit eam per aliam ſpeciem, ſed per eſſentiam ſuam, quia ſic eſſet abire in infinitum. Hoc autem non eſt, niſi quia ſpecies ipſæ intellectum formant. Cum igitur ſimiliter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per eſſentiam mens cognoſcat.

11. Præterea. Habitus a mente non cognoſcuntur niſi viſione intellectuali. Sed viſio intellectualis eſt eorum quæ per ſuam eſſentiam videntur. Ergo &c.

1. Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus X. Confeſſ. (cap. XXII. circa princ.) *Ecce in memoria mea campis, & antris, & cavernis innumerabilibus, atque innumerabiliter plenis, & innumerabilium generibus rerum, ſive per imagines, ſicut omnium corporum, ſive per præſentiam, ſicut artium, ſive per neſcio quaſdam notiones, ſicut affectionum animi, quas & cum animus non patitur, memoria tenet*. Ex quo videtur quod affectiones animi cognoſcantur non per ſui præſentiam, & eadem ratione habitus virtutum, qui circa huiuſmodi affectiones conſiſtunt.

2. Præterea. Auguſtinus dicit XI. de civ. Dei (cap. XXVII. circa fin.) *Habemus alium ſenſum interioris hominis, ſenſu iſte, ſcilicet corporali, præſtantiorem, quo iuſta, & iniuſta ſentimus; iuſta per intelligibilem ſpeciem, iniuſta per eius privationem*. Iuſta autem, & iniuſta appellat habitus virtutum, & vitiorum. Ergo habitus virtutum per ſpeciem, non per eſſentiam cognoſcuntur.

3. Præterea. Nihil cognoſcitur ab intellectu per eſſentiam niſi quod præſentialiter eſt in intellectu. Habitus autem virtutum non ſunt præſentialiter in intellectu, ſed in affectu. Ergo &c.

4. Præterea. Viſio intellectualis eſt præſtantior quam corporalis. Ergo eſt cum maiore diſcretione. Sed in viſione corporali ſpecies qua aliquid videtur, ſemper eſt aliud a re quæ per ipſam videtur. Ergo & habitus qui per viſionem intellectualem videntur, non videntur a mente per eſſentiam, ſed per aliquas alias ſpecies.

5. Præterea. Nihil appetitur niſi quod cognoſcitur, ut probat Auguſtinus in Lib. de Trin. (X. in princ. & Lib. VIII. cap. IV.) Sed habitus animæ appetuntur ab aliquibus qui ipſos non habent. Ergo habitus illi cognoſcuntur ab eis. Non autem per eſſentiam ſuam, cum eos non habeant. Ergo per ſui ſpeciem.

6. Præterea. Hugo de Sancto Victore (in tract. cognit. theo. de ver. div. efficacia a med.) diſtinguit in homine triplicem oculum, ſcilicet rationis, intelligentiæ, & carnis. Oculus intelligentiæ eſt quo Deus inſpicitur: & hunc dicit erutum poſt peccatum: oculus carnis quo iſta temporalia videntur; & hic poſt peccatum integer manſit: oculus rationis eſt quo intelligibilia creata cognoſcuntur; & hic poſt peccatum factus eſt lippus, quia in parte, non totaliter intelligibilia cognoſcimus. Sed omne quod videtur tantum in parte, non per eſſentiam cognoſcitur. Ergo &c.

7. Præterea. Multo eſt Deus præſentior menti per eſſentiam ſuam quam habitus, cum ipſe ſit cuilibet rei intimus. Sed præſentia Dei in mente non facit quod mens noſtra Deum per eſſentiam videat. Ergo nec habitus per eſſentiam videntur a mente, quamvis ſint præſentes.

8. Præterea. Ad hoc quod intellectus, qui eſt potentia intelligens, actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum; & id eſt quo intellectus intelligit actu. Sed habitus eſſentiæ, inquantum eſt præſens menti, non reducit intellectum de potentia in actum, quia ſic oporteret, quamdiu ſunt præſentes in anima, quod actu intelligerentur. Ergo habituum eſſentia non eſt id in quo habitus intelliguntur.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut animæ, ita & habitus eſt duplex cognitio: una qua quis cognoſcit an habitus ſibi inſit; alia qua cognoſcitur quid ſit habitus. Hæ tamen duæ cognitiones circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit ſe habere aliquem habitum, præſupponit notitiam, qua cognoſcit quid eſt habitus ille: non enim poſſum ſcire me habere caritatem, niſi ſciam quid eſt caritas. Sed ex parte animæ non eſt ſic. Multi enim ſciunt ſe habere animam qui neſciunt quid eſt anima. Cuius diverſitatis eſt hæc ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis eſſe, niſi percipiendo actus quorum anima, & habitus ſunt principia. Habitus autem per eſſentiam ſuam eſt principium talis actus: unde ſi cognoſcitur habitus prout eſt principium talis actus, cognoſcitur de eo quid eſt; ut ſi ſciam quod caſtitas eſt per quam quis cohibet ſe ab illicitis cogitationibus in venereis exiſtentibus, ſcio de caſtitate quid eſt. Sed anima non eſt principium actuum per ſuam eſſentiam, ſed per vires ſuas: unde perceptis actibus animæ percipitur ineſſe principium talium actuum, utpote motus, & ſenſus; non tamen ex hoc natura animæ ſcitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis ſcimus quia ſunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, ſcilicet apprehenſionem, & iudicium. Secundum apprehenſionem quidem oportet quod eorum notitia ex obiectis, & actibus capiatur, nec ipſi poſſunt per eſſentiam ſuam apprehendi. Cuius ratio eſt, quia cuiuslibet potentiæ animæ virtus eſt determinata ad obiectum ſuum: unde & eius actio primo & principaliter in obiectum tendit. In ea vero quibus in obiectum tendit, non poteſt niſi per quamdam reditionem; ſicut videmus, quod viſus primo dirigitur in colorem, ſed in actum viſionis ſuæ non dirigitur per quamdam niſi reditionem, dum videndo colorem videt ſe videre. Sed iſta reditio incomplete quidem eſt in ſenſu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoſcendum eſſentiam ſuam. Intellectus autem noſter in ſtatu viæ hoc modo comparatur ad phantaſmata ſicut viſus ad colores, ut dicitur in III. de Anima (com. XXXIX.) non quidem ut cognoſcat ipſa phantaſmata, ut viſus cognoſcit colores, ſed ut cognoſcat ea quorum ſunt phantaſmata. Unde actio intellectus noſtri primo tendit in ea quæ per phantaſmata apprehenduntur, & deinde redit ad actum ſuum cognoſcendum, & ulterius in ſpecies, & habitus, & potentias, & eſſentiam ipſius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut obiecta prima, ſed ut ea quibus in obiectum feratur. Iudicium autem de unoquoque habetur ſecundum illud quod eſt menſura illius. Cuiuslibet autem habitus menſura quædam eſt id ad quod habitus ordinatur: quod quidem ad noſtram cognitionem ſe habet tripliciter. Quandoque enim eſt a ſenſu acceptum vel viſu, vel auditu, ſicut cum videmus utilitatem Grammaticæ, vel Medicinæ, vel audimus eam ab aliis: & ex hac utilitate ſcimus quid eſt Grammatica, vel Medicina: quandoque vero eſt naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat: quandoque vero eſt divinitus infuſum, ſicut patet in fide, & ſpe, & huiuſmodi infuſis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illuſtratione oritur, in utroque veritas increata conſulitur. Unde iudicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel eſt ſecundum id quod ſenſu accipimus, vel ſecundum quod in creatura conſulimus veritatem.

In cognitione vero qua cognoſcimus an habitus nobis inſint, duo ſunt conſideranda, ſcilicet habitualis cognitio, & actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum quos in nobis ſentimus: unde etiam Philoſophus dicit in II. Ethic. (c. III. in princ.) quod ſignum oportet accipere habituum ſupervenientem delectationem. Sed quantum ad habitualem cognitionem, habitus men-

mentis per se ipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, inquantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivae partis, & affectivae: habitus enim cognoscitivae partis est principium & ipsius actus quo accipitur habitus, & etiam cognitionis qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit; sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis qua percipitur.

Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed eius unde cognitio accipitur: & ideo Augustinus dicit in X. Confessionum (cap. XIV.) quod artes cognoscuntur per sui praesentiam, sed affectiones animae per quasdam notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Glossae est referendum ad obiectum cognitionis, & non ad medium cognoscendi, quasi scilicet cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam eius similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

Ad secundum dicendum, quod pro tanto dicitur, quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quae extra ipsam sunt, est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum quae in ipsa sunt, actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet, quamvis etiam per aliqua cognoscantur.

Ad tertium dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum; & sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti, sed quasi causa aequivoca, quae eamdem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, inquantum huiusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum: & ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quae per habitum cognoscuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; & in hoc ipso quod alia cognoscuntur, & habitus cognoscitur ut principium cognitionis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis habitus sit propinquior potentiae quam actus, tamen actus est propinquior obiecto; qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principii cognoscendi: & ideo actus per prius cognoscitur quam habitus, sed habitus est magis cognitionis principium.

Ad sextum dicendum, quod ars est habitus intellectivae partis, & quantum ad habitualem notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut & mens, scilicet per sui essentiam.

Ad septimum dicendum, quod motus, vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente: & ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente, maxime si per essentiam suam non coniungatur menti ut cognitionis obiectum. Sed motus, vel operatio affectivae partis incipit ab anima, & terminatur ad res: & ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

Ad octavum dicendum, quod fides est habitus intellectivae partis: unde ex hoc ipso quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

Ad nonum dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subiectum, & perfectio ad perfectibile, non autem sicut obiectum ad potentiam.

Ad decimum dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo obiectum cuius est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum est ex his quae in praecedenti quaestione (in corp. art.) dicta sunt.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod in illa auctoritate Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quo-

Quorum unus est eorum quæ sunt extra animam, & de quibus cognitionem habere non possumus ex his quæ in nobis sunt; sed oportet ad ea cognoscenda ut eorum imagines, vel similitudines in nobis fiant. Alius est eorum quæ sunt in parte intellectiva, quæ quidem per sui præsentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quæ sunt intelligendi principia, cognoscuntur: & ideo dicit, quod artes per sui præsentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quæ pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu: & ideo non per sui præsentiam, quæ in affectu, sed per eius notitiam, vel rationem, quæ est in intellectu, cognoscuntur, sicut per immediatum principium: quamvis etiam habitus affectivæ partis per sui præsentiam sint quoddam remotum principium cognitionis, inquantum eliciunt actus in quibus intellectus eos cognoscit, ut sic etiam possit dici quodammodo, quod per sui præsentiam cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod species illa per quam iustitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa iustitiæ, per cuius privationem (*a*) iniustitia cognoscitur. Hæc autem species, vel ratio non est aliquid a iustitia abstractum, sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum; sicut nec calefacere est caloris, sed ignis per calorem. Nec istæ duæ partes, scilicet intellectus, & affectus, sunt cogitandæ in anima ut situaliter distinctæ, sicut visus, & auditus, qui sunt actus organorum: & ideo illud quod est in affectu, est etiam præsens animæ intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus, sicut etiam per affectum redit ad appetendum, & diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

Ad quartum dicendum, quod distinctio quæ pertinet ad cognitionis perfectionem, non est distinctio qua distinguuntur quod intelligitur, & quo intelligitur, quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est distinctio qua id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

Ad quintum dicendum, quod a non habentibus habitus mentis habitus ipsi cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quid sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per præsentiam, sed alio modo, ut dictum est (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora: & ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quæ sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus per essentiam intelliguntur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad septimum dicendum, quod quamvis Deus sit magis præsens menti nostræ quam habitus, tamen ex obiectis quæ naturaliter cognoscimus, non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum, quia habitus sunt proportionati ipsis obiectis, & actibus, & sunt proxima eorum principia; quod de Deo dici non potest.

Ad octavum dicendum, quod quamvis præsentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum, facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

ARTICULUS X.

Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

DEcimo quæritur, utrum aliquis possit scire se habere caritatem. Et videtur quod sic. Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit. Ergo &c.

2. Præterea. Caritas in actibus suis præcipue delectationem causat. Sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. III.) Ergo &c.

3. Præterea. Augustinus VIII. de Trinit. (cap. VIII.) dicit: *Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit*. Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit. Ergo &c.

4. Præterea. Vehementior est inclinatio caritatis quam cuiuslibet alterius vir-

(a) *Al.* iustitia.

tutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum: habenti enim habitum iustitiæ difficile est agere iniusta, facere vero iusta facile, ut dicitur in V. Ethic. & hanc facilitatem quilibet in se percipere potest. Ergo &c.

5. Præterea. Philosophus dicit in II. Poster. (com. VII.) quod *impossibile est nos habere nobilissimos habitus, & nos lateant*. Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

6. Præterea. Gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur, quod gratiam habent; & similiter dicendum est de caritate.

7. Præterea. Unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere eam.

8. Præterea. Secundum Augustinum in I. de Trinit. (X. cap. 1. & 11.) nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem. Ergo &c.

9. Præterea. Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. VI. parum ante med.) quod virtus est certior omni arte. Sed aliquis habens artem scit se habere eam. Ergo & quando habet virtutem, & sic quando habet caritatem, quæ est maxima virtutum.

Sed contra. Eccle. IX. 1. (a) *Nemo scit utrum dignus sit odio, vel amore*. Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore divino: Prover. VIII. 17. *Ego diligentes me diligo*. Ergo &c.

Præterea. Nullus potest certitudinaliter scire quando Deus veniat ad habitandum in eo: Iob IX. 11. *Si venerit ad me, non videbo eum*. Sed per caritatem Deus inhabitat hominem: Io. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conicere se caritatem habere, utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, & mala efficaciter detestari, & per alia quæ caritas in homine facit; sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur. Cuius ratio est, quia, sicut ex prædicta quæstione (art. præced.) apparet, cognitio qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, præsupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid autem est aliquis habitus, sciri non potest, nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia eius obiectum, & finis est Deus, summa bonitas, cui caritas nos coniungit: unde non potest aliquis scire ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrumque cognoscitur; & sic etiam per essentiam suam est cognitionis principium, licet remotum: non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur, quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quæ in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; & ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam: quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio, non tamen certissime novit eam esse caritatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis inclinatio qua caritas inclinat ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis: nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere, nisi sciat illud perfecte ad quod habitus ille ordinatur, per quod de habitu iudicatur; & hoc in caritate sciri non potest.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur de habitibus intellectivæ partis, qui cum sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo: unde quilibet sciens scit se scire, cum scire sit causam rei cognoscere, & quoniam impossibile est aliter se habere: & simili-

(a) Vulgata: *Nescit homo utrum amore, an odio dignus sit*.

liter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis: & ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod in his quæ metaphorice dicuntur, non est accipere similitudinem quantum ad omnia: unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitæ, sicut lux cælestium corporum est quoddam initium corporalis vitæ in his inferioribus, ut Dionysius dicit (cap. v. de div. Nomin. inter med. & fin.) & etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

Ad septimum dicendum, quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter, quia per hoc magis solicitudo, & (*a*) humilitas conservatur. Quod autem dicitur, (*b*) quod unctio docet de omnibus necessariis ad salutem, intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

Ad octavum dicendum, quod habere caritatem potest intelligi dupliciter: uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut cum dicitur: Verum est aliquem caritatem habere. In vi autem nominis cum de hoc dicto, caritatem habere, vel per hoc dictum significari aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere, vel dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cuius conditiones sunt bonum, & malum; cum dicitur, Ego diligo, vel volo me habere caritatem; hoc quod dicitur me habere caritatem, sumitur in vi cuiusdam nominis, ac si diceretur, Volo hoc quod est me habere caritatem: & hoc nihil prohibet esse cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem etiam si eam non habeo: unde & non habens caritatem, appetit se caritatem habere: non tamen sequitur quod aliquis sciat se habere caritatem, secundum quod hoc in vi orationis sumitur, idest quod habeat caritatem.

Ad nonum dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis: virtus enim, ut dicit Tullius (Lib. II. de inventione) inclinat ad unum per modum cuiusdam naturæ: natura autem certius & directius pertingit ad unum finem quam ars: & per hunc modum dicitur, quod virtus est certior arte, non ut certius aliquis in se percipiat virtutem quam artem.

ARTICULUS XI.

Utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam.

I. Part. quæst. XII. *art.* II.

Undecimo quæritur, utrum mens in statu viæ possit videre Deum per essentiam. Et videtur quod sic. Quia Num. XII. 8. dicitur de Moyse: *Ore ad os loquor ei: palam, & non per enigmata videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo &c.

2. Præterea. Super illud Exod. XXXIII. *Non videbit me homo, & vivet*, dicit Glossa Gregorii, quod „quibusdam in hac „carne viventibus, sed inæstimabili vir„tute crescentibus, contemplationis acu„mine potest æterni Dei claritas vide„ri." Claritas autem Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa (ibid.) dicitur. Ergo &c.

3. Præterea. Christus habebat intellectum eiusdem naturæ sicut nos habemus. Sed status viæ non impediebat intellectum quin Deum per essentiam videre posset. Ergo nec nos.

4. Præterea. Deus in statu viæ intellectuali visione cognoscitur: unde Rom. I. 20. *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed intellectualis visio est per quam res in se ipsis videntur, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. XI. & XXIV.) Ergo &c.

5. Præterea. Philosophus dicit in III. de Anima (com. XXXVII.) quod anima nostra quodammodo est omnia, quia sensus est quodammodo omnia sensibilia, & intellectus omnia intelligibilia. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Igitur intellectus noster secundum statum viæ, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest; sicut & sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

6. Præterea. Sicut in Deo est immensa bonitas, ita & immensa veritas. Sed di-

(a) *Al.* habitualitas. (b) *Al.* & unctio.

divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis immediate diligi in statu viæ, Ergo veritas essentiæ eius potest immediate in statu viæ videri.

7. Præterea. Intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat. Si ergo in statu viæ videri non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen: quod quidem est duplex, culpæ, & creaturæ. Culpæ quidem velamen in statu innocentiæ non erat, & nunc etiam a Sanctis removetur: II. Corinth. III. 18. *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur*. Creaturæ vero velamen, ut videtur, divinæ essentiæ visionem impedire non potest: quia Deus est interior menti nostræ quam aliqua creatura. Ergo in statu viæ Deum per essentiam videt mens nostra.

8. Præterea. Omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus est in mente nostra per essentiam. Cum igitur modus mentis nostræ sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente ut intelligibilis: ergo &c.

9. Præterea. Cassiodorus dicit: *Claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humana intelligit*. Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viæ videri potest essentia divina, quæ est inaccessibilis claritas.

10. Præterea. Sicut ens quod de omnibus prædicatur, est primum in communitate; ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus in statu viæ. Ergo & ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viæ cognoscere possumus.

11. Præterea. Ad visionem requiritur videns, & visum, & intentio. Sed hæc tria in mente nostra inveniuntur respectu essentiæ divinæ: ipsa enim mens nostra naturaliter est essentiæ divinæ visiva, utpote ad hoc facta; essentia etiam divina adest principaliter menti nostræ; intentio etiam non deficit, quia quandocumque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum creatura sit Dei similitudo. Ergo &c.

12. Præterea. Augustinus dicit XII. Confess. (cap. XXV. parum a med.) *Ambo videmus esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, quæso, videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viæ essentiam divinam videmus.

13. Præterea. Veritas, inquantum huiusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Hæc autem est essentia divina. Ergo &c.

14. Præterea. Genes. XXXII. 30. dicitur: *Vidi Dominum facie ad faciem*. „Facies Dei forma est, in qua Filius non „rapinam arbitratus est esse se æqualem „Deo, " sicut ex quadam Glossa (ordin. ibi) habetur. Sed (a) forma est divina essentia. Ergo Iacob in statu viæ Deum per essentiam vidit.

Sed contra. I. Timoth. ult. 16. *Lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit, nec videre potest*.

Præterea. Exod. XXXIII. 20. *Non videbit me homo, & vivet*. Glossa (ordin.) Gregorii: „In hac carne viventibus videri „potuit Deus per circumscriptas imagi„nes, & videri non potuit per incir„cumscriptum lumen æternitatis." Hoc autem lumen est divina essentia. Ergo &c.

Præterea. Intellectus noster intelligit cum continuo, & tempore, ut Philosophus dicit in III. de Anima (comm. XXXI. & XXXIII.) Sed essentia (b) divina excedit continuum omne, & tempus. Ergo &c.

Præterea. Plus distat essentia divina a dono eius quam actus primus ab actu secundo. Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus, aut sapientiæ in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sensus, quæ sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore, etiam prout est actus corporis primus. Sed hoc non est quamdiu homo in statu viæ existit. Ergo per essentiam nullus in statu viæ Deum videre potest.

Respondeo dicendum, quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius actionis principium sit in operante, sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius, vel motus sit a principio extrinseco, sicut est in motibus violentis, & sicut est in ope-ri-

(a) *Al.* si forma. (b) *Al. deest* divina.

tibus miraculosis, quæ non fiunt nisi virtute divina, ut illuminatio cæci, suscitatio mortui, & huiusmodi. Menti igitur nostræ in statu viæ non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi obiecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in III. de Anima (com. lix.) unde omne quod intelligit secundum statum viæ, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species huiusmodi sufficiens est ad repræsentandam divinam essentiam, vel etiam cuiuscumque alterius essentiæ separatæ; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractæ, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium creatarum, & multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viæ experimur, nec Deum, nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes; non autem essentia divina, quæ omne genus excedit, & est extra omne genus, ut sic nulla species creata possit inveniri sufficiens ad eam repræsentandam. Unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur; sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis: quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriæ disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viæ, qui est gloria, & sic non est in via. Sicut autem divinæ omnipotentiæ subiecta sunt corpora, ita & mentes: unde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in prædictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinæ essentiæ uniatur in statu viæ modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriæ perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam: unde (a) & rapi dicuntur quasi vi superioris naturæ abstracti ab eo quod eis secundum naturam competebat.

Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu viæ Deum per essentiam videt: & si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata, non tamen sunt totaliter in statu viæ, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis vitæ utimur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum XII. super Genes. ad litteram (cap. xxvii.) & ad Paulinam de videndo Deum (epist. cxlvii. olim cxii. cap. xiii.) ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut & de Paulo dicitur II. Cor. xii. ut in hoc Iudæorum legifer, & doctor gentium æquarentur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant: unde subiungit: *Qui sapientiam, qua Deus est, videt, huic vita funditus moritur.*

Ad tertium dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator, & comprehensor, quod ei competebat ex hoc quod erat Deus, & homo; unde in eius potestate erant omnia quæ ad humanam naturam spectabant, ut unaquæque vis animæ, & corporis (b) afficeretur secundum quod ipse disponebat: unde nec dolor corporis contemplationem mentis impediebat, nec fruitio mentis, dolorem corporis minuebat; & sic intellectus eius luce gloriæ illustratus Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloria non derivaretur; & sic simul erat viator, & comprehensor, quod de aliis dici non potest, quibus ex superioribus viribus redundat de necessitate aliquid in inferiores, & a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

Ad quartum dicendum, quod intellectuali visione in statu viæ Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est: & quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes; quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cogno-

(a) *Al.* & capi. (b) *Al.* efficeretur.

gnoſcitur, ut ex ſuperioribus quæſtionibus patet.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noſter etiam in ſtatu viæ divinam eſſentiam aliquo modo cognoſcere poteſt, non ut ſciat de ea quid eſt, ſed ſolum quid non eſt.

Ad ſextum dicendum, quod nos poſſumus diligere Deum immediate nullo alio prædilecto; quamvis quandoque ex aliquorum viſibilium amore in inviſibilia rapiamur: non autem poſſumus in viæ ſtatu Deum immediate cognoſcere nullo alio præcognito. Cuius ratio eſt, quia cum affectus ad intellectum ſequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in cauſas procedens tandem pervenit in ipſius Dei cognitionem aliqualem, cognoſcendo de eo quid non eſt; & ſic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, ſine hoc quod neceſſe habeat redire per omnia media per quæ intellectus tranſivit.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis intellectus noſter ſit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali ſua virtute Deum videre poſſit, ſed per lumen gloriæ ſibi infuſum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per eſſentiam videat, ſi lumine gloriæ non illuſtretur: ipſa enim carentia gloriæ erit divinæ viſionis impedimentum.

Ad octavum dicendum, quod mens noſtra cum intelligibilitate quam habet ut proprium quoddam, & cum aliis communiter habet eſſe: unde quamvis in ea ſit Deus, non oportet quod ſemper ſit in ea ut forma intelligibilis, ſed ut dans eſſe, ſicut eſt in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det eſſe, tamen cuilibet creaturæ dat proprium modum eſſendi; & ſic etiam quantum ad hoc quod eſt in omnibus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, invenitur eſſe diverſimode in diverſis, & in unoquoque ſecundum proprium modum eius.

Ad nonum dicendum, quod duplex eſt ſanitas mentis: una qua ſanatur a culpa per gratiam fidei; & hæc ſanitas facit videre illam inacceſſibilem claritatem in ſpeculo, & in ænigmate: alia eſt ab omni culpa, & pœna, & miſeria, quæ eſt per gloriam; & hæc ſanitas facit videre Deum facie ad faciem: quæ duæ viſiones diſtinguuntur I. Cor. XIII. 12. ubi dicitur: *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad decimum dicendum, quod ens quod eſt primum per communitatem, cum ſit idem per eſſentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; & ideo in cognitione cuiuslibet rei ipſum cognoſcitur: ſed ens quod eſt primum cauſalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem ſufficienter cognoſci poteſt: & ideo in ſtatu viæ, in quo per ſpecies a rebus abſtractas intelligimus, cognoſcimus ens commune ſufficienter, non autem ens increatum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis divina eſſentia ſit præſens intellectui noſtro, non eſt tamen ei coniuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere poſſit quamdiu lumine gloriæ non perficitur. Ipſa enim mens non habet facultatem videndi Deum per eſſentiam antequam prædicto lumine illuſtretur. Et ſic deficit & videndi facultas, & viſibilis præſentia. Intentio etiam non ſemper adeſt: quamvis enim in creatura inveniatur aliqua Creatoris ſimilitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam, ut eſt ſimilitudo Creatoris. Unde non oportet quod ſemper intentio noſtra feratur ad Deum.

Ad decimumſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Gloſſa (Auguſtini) ſuper illud Pſalm. XI. *Diminutæ ſunt veritates a filiis hominum*, ab una increata veritate multæ creatæ veritates in mentibus humanis imprimuntur, ſicut ab una facie multæ facies reſultant in ſpeculis diverſis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur, ſecundum quod per eius ſimilitudinem in mente noſtra reſultantem de aliquo iudicamus, ut cum per principia per ſe nota iudicamus de concluſionibus. Unde non oportet quod ipſa increata veritas a nobis per eſſentiam videatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod ſumma veritas, quantum eſt in ſe, eſt ſumme cognoſcibilis; ſed ex parte noſtra contingit quod eſt minus cognoſcibilis nobis, ſicut patet per Philoſophum II. Metaph. (com. 1.)

Ad decimumquartum dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in Gloſſa. Uno modo ut intelligatur de viſione imaginaria: unde dicit interlinearis: „*Vidi Dominum facie ad faciem*, non quod „Deus videri poſſit, ſed formam vidit „in qua Deus ei locutus eſt.“ Alio modo exponitur in Gloſſa Gregorii de viſione intellectuali, qua Sancti divinam

veritatem in contemplatione intuentur, non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est: unde dicit ibidem Gregorius: *Veritatem sentiendo vidit: quia quanta est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe aestimat, quanto appropinquat: quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret*. Et post pauca subiungit: *Hac ipsa per contemplationem facta, non solida, & permanens visio, sed quasi quaedam visionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.*

ARTICULUS XII.

Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse.

Duodecimo quaeritur, utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse. Et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis indita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus (Lib. I. cap. I. & III.) Ergo &c.

2. Praeterea. Deus est quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit (in prosologio cap. II. circa princ.) Sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. Praeterea. Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse: quia si potest non esse, sequitur eam esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo nullus potest cogitare Deum non esse.

4. Praeterea. Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se praedicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

5. Praeterea. Omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit (III. de consol. prosa II.) Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis conceptio est Deum esse; & sic idem quod prius;

6. Praeterea. Veritas prima praecellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens, quod non potest cogitari non esse, sicut veritas propositionis huius, quod affirmatio, & negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quae Deus est.

7. Praeterea. Verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest cogitare se non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

8. Praeterea. Omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin veritas semper fuerit. Sed Deus est veritas. Ergo &c.

9. Sed dicendum, quod in processu est fallacia secundum quid, & simpliciter: quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquam veritatem simpliciter, sed tantum secundum quid; & sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. Sed contra. Omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter, sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter; & sic simpliciter erit verum dicere veritatem esse.

10. Praeterea. Nomen Dei proprium est *Qui est*, ut patet Exod. III. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec potest cogitari Deum non esse.

1. Sed contra est quod dicitur in Psal. XIII. *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*.

2. Sed dicendum, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum; sed actu potest cogitari non esse. Sed contra. De his quae naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium huius quod est Deum esse, potest aestimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.

3. Item. Illa quae sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas: statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur I. Posterior. (com. VI. ante med.) Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum eius: Rom. I. 20. *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo Deum esse, non potest esse per se notum.

4. Praeterea. Non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in praesenti statu

non

non possumus cognoscere quid est. Ergo eius esse non est nobis notum: ergo nec Deum esse, est per se notum.

5. Præterea. Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, & ratio contradicit; sed cui ratio contradicit, non est per se notum. Ergo &c.

6. Præterea. Nihil est homini certius sua fide, ut dicit Augustinus. Sed de bis quæ sunt fidei, dubitatio potest oriri, & de quibuslibet aliis; & sic potest cogitari Deum non esse.

7. Præterea. Cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de Trinitate (I. cap. 11. circa princ.) quod *summum bonum purgatissimis mentibus cernitur*. Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo &c.

9. Præterea. Inter quæcumque distinguit ratio, unum potest sine altero cogitari, sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo quod cogitemus eum esse bonum, ut dicit Boetius de Hebdom. (Lib. an omne quod est, bonum sit, inter medium & fin.) Sed in Deo differunt ratione esse, & essentia. Ergo idem quod prius.

10. Præterea. Idem est Deo esse Deum quod esse iustum. Sed multi opinantur, Deum non esse iustum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec est per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum. Et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum, quas multi inducunt ad probandum Deum esse.

Alii dixerunt, ut Avicenna (I. Metaph. non remote a princ.), quod Deum esse, non est per se notum, sed per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur, quod Deum esse sit per se notum intantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse, quamvis hoc possit exterius proferre, & verba quibus profert cogitare interius.

Prima opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irrefragabilibus etiam a Philosophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivolæ inducantur. Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum, scilicet secundum se, & quo ad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum, non autem quo ad nos: & ideo nobis necessarium est ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut prædicatum sit de ratione subiecti: tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod prædicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua concluditur prædicatum: & inde est quod quædam per se nota sunt omnibus, quando scilicet propositiones habent talia subiecta quorum ratio omnibus nota est, ut omne totum maius est sua parte: quilibet enim scit quid est totum, & quid est pars. Quædam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Et secundum hoc Boetius in Lib. de Hebdom. (a princ.) dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut si ab æqualibus æqualia demas, æqualia manent quæ restant, inter se. Alia est quæ est doctorum tantum, ut incorporalia in loco non esse: quæ non vulgus, sed docti comprobant, quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturæ ratione perfecte includitur: cuiuslibet enim creaturæ esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum, & secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est, & esse, ut dicit Boetius, & Dionysius; & idem est, an est, & quid est, ut dicit Avicenna: & ideo per se, & secundum se, est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quo ad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam eius videbimus, multo amplius erit nobis per se notum Deum esse quam nunc sit per se notum, quod affirmatio, & negatio non sunt simul veræ.

Quia igitur utraque pars quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus na-

naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non esset per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quæ sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo maius cogitari non possit.

Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur: unde sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet: unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc nobis esset per se notum, quod Deitas sit esse Dei: quod quidem nunc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione, vel fide.

Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia, & sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine, & sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile, nisi inquantum in eo similitudo summi boni invenitur: unde ex hoc non potest haberi, quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quæ sunt minus nota in se, nota sunt magis quo ad nos, secundum Philosophum (I. Phys. com. 11.)

Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut hæc duo simul in apprehensione cadant; & sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest (a) simul in apprehensione cadere aliquid esse totum, & minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; & sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad octavum dicendum, quod illud quod nunc est, verum fuisse prius, esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit, quando dicitur hoc fuisse futurum. Sed si ponamus per impossibile aliquando nihil fuisse, tunc tali positione facta nihil est verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente, & non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod veritas tunc fuerit nisi materialiter, & secundum quid.

Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reducatur ad verum, vel veritatem simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

Ad decimum dicendum, quamvis nomen Dei sit *Qui est*, non tamen hoc est per se notum nobis: unde ratio non sequitur.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Anselmus in Prosol. (cap. II. III. & IV.) ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde, *Non est Deus*, inquantum hæc verba cogitavit, non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

Ad secundum dicendum, quod eodem modo quo ad habitum, & actum est per se notum, (b) & non per se notum.

Ad tertium dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostræ, quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus: unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

Ad quintum dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed præcedens articulum fidei; nisi cum hoc quod est Deum esse, aliquid aliud cointelligatur, utpote quod habet Unitatem essentiæ cum Trinitate personarum, & alia huiusmodi.

Ad sextum dicendum, quod illa quæ sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhæsionis: nulli enim credens firmius adhæret quam his quæ per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat: quod enim

(a) *Al.* totum simul. (b) *Al.* & tamen per se notum.

nim credens assentiat his quæ credit, non provenit ex hoc quod intellectus eius sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quæ inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod in his quæ sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

Ad septimum dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse, sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est: quod quidem in statu viæ cognoscere non possumus, nisi inquantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est: & de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini communiter inducta.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod ea quæ sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim Deus cogitari possit sine hoc quod eius bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus, & non sit bonus: unde licet in Deo distinguantur quod est, & esse, ratione, non tamen sequitur quod possit cogitari non esse.

Ad decimum dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu iustitiæ, sed etiam in aliis suis effectibus: unde dato quod ab aliquo non cognoscatur ut iustus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus eius effectus cognoscatur, cum eius effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

ARTICULUS XIII.

Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

Tertiodecimo quæritur, utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum. Et videtur quod sic, per id quod dicitur Rom. 1. *Invisibilia Dei &c.* Glossa „ (interlin.) *Invisibilia* referetur ad personam Patris, *sempiterna virtus* ad personam Filii, *divinitas* ad personam Spiritus sancti. " Ergo &c.

2. Præterea. Naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima, & totius potentiæ origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est generativa. Ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generativa. Sed ipsa posita, in divinis de necessitate sequitur distinctio personarum. Ergo naturali cognitione possumus cognoscere distinctionem personarum. Quod autem potentia generativa sit potentia prima, sic probatur. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere, quia agens per intellectum probatur esse primum, & in eo intelligere secundum modum intelligendi prius est quam velle, & agere. Ergo intellectiva potentia est prima potentiarum. Sed potentia intellectiva est potentia generativa, quia omnis intellectus gignit sui notitiam in se ipso. Ergo &c.

3. Item. Omne æquivocum reducitur ad univocum, sicut multitudo ad unitatem. Sed processio creaturæ a Deo est processio æquivoca, cum creaturæ non conveniant cum Deo in nomine, & ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem præexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat: qua posita sequitur processio personarum in divinis.

4. Item. Dicit quædam Glossa super Apocal. quod nulla secta fuit quæ circa personam Patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam Patris, si poneretur, Filium non habere. Ergo & secta Philosophorum, qui naturali cognitione Deum cognoverunt, posuerunt Patrem, & Filium in divinis.

5. Præterea. Sicut dicit Boetius in Arithmetica sua, omnem inæqualitatem præcedit æqualitas. Sed inter Creatorem & creaturam est inæqualitas. Ergo ante hanc inæqualitatem oportet in Deo æqualitatem ponere. Sed non potest ibi esse æqualitas, nisi sit ibi distinctio: quia nihil sibi est æquale, sicut nec simile, sicut dicit Hilarius (III. de Trin. non multum remote a fin.) Ergo &c.

6. Item. Naturalis ratio ad hoc pervenit, quod in Deo est summa iucunditas. Sed nullius boni est summa iucunditas sine consortio, ut Boetius dicit. Ergo &c.

7. Præterea. Naturalis ratio in Creatorem pervenit ex similitudine creaturæ. Sed in creatura invenitur similitudo Creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo &c.

8. Præterea. Philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem. Sed aliqui Philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis: unde in

I. cæ-

I. cæli & mundi (com. 11.) dicitur : *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosmetipsos magnificare Creatorem &c.*

9. Item. Augustinus narrat X. de civit. Dei (cap. XXIV. parum a princ.) quod Porphyrius Philosophus posuit Deum Patrem, & Filium ab eo genitum, & in Lib. Confes. (VII. cap. IX. parum a princ.) dicit, quod in libris quibusdam Platonis invenit hoc quod scriptum est in principio Evangelii Ioannis: *In principio erat Verbum*, usque *Verbum caro factum est* exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum.

10. Præterea. Naturali etiam ratione Philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad aliquid dicere in divinis sequitur Verbi emissio, & personarum distinctio. Ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

Sed contra est quod dicitur Hebr. XI. 1. *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Ea vero quæ naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Sed Trinitas ad articulos fidei pertinet. Ergo &c.

Item. Gregorius (homil. XXVI. in Evangel. in princ.) *Fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Sed in fide Trinitatis præcipue meritum consistit. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur: uno modo quantum ad propria, quibus distinguuntur personæ: & his cognitis, vere Trinitas personarum cognoscitur in divinis: alio modo per essentialia, quæ personis appropriantur, sicut potentia Patri &c. Sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest, quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed Trinitate supposita, huiusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Hæc autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt, propria vero personarum nequaquam. Cuius ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se eius instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest ædificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilia instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit III. de Anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quæ se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, ut patet per Philosophum II. Poster. (com. ult. circa med.) Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad propria personarum, sicut ex effectibus devenitur ad causas: quia omne illud quod in divinis causalitatem habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem personarum sunt relationes, quibus personæ non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali cognitione in propria personarum devenire non possumus.

Ad primum ergo dicendum, quod expositio illa Glossæ sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.

Ad secundum dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione considerari potest; non autem hanc potentiam intellectivam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens, & intelligere, & intellectum, ratio naturalis non cogit ponere, quod Deus intelligendo aliquid gignat a se distinctum.

Ad tertium dicendum, quod omnis multitudo supponit aliquam unitatem, & æquivocatio omnis univocationem; non tamen omnis æquivoca generatio præsupponit generationem univocam, immo e converso sequendo naturalem rationem: causæ enim æquivocæ sunt per se causæ speciei, unde in totam speciem causalitatem habent; causæ vero univocæ non sunt causa speciei per se, sed in hoc vel illo, unde causa univoca non habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest: & ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa intelligitur de sectis hæreticorum, qui ex Ecclesia prodierunt: unde in eis non includuntur sectæ Gentilium.

Ad quintum dicendum, quod non supposita personarum distinctione, est ponere æqualitatem in divinis, secundum quod eius bonitatem suæ sapientiæ æqualem esse dicimus. Vel dicendum, quod in æqualitate duo considerantur, scilicet æqualitatis causa, & æqualitatis supposita. Causa æqualitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Unde hoc modo ex parte ista, æqualitas inæqualitatem præcedit, sicut unitas numerum. Sed supposita æqualitatis sunt multa; & hæc non præsupponuntur ad suppositi-

posita inæqualitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem præcedere, quia in dualitate primo invenitur æqualitas, inter unitatem vero & dualitatem inæqualitas.

Ad sextum dicendum, quod verbum Boetii est intelligendum de illis quæ non habent in se perfectam bonitatem, sed unum indiget alterius adminiculo: unde iucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem iucunditatis: unde ad eius iucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

Ad septimum dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in divinis: quia ea quæ in creaturis inveniuntur distincta, in Creatore sine distinctione inveniuntur.

Ad octavum dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere trinarium numerum in Deo; sed vult ostendere perfectionem trinarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis, & orationibus numerum trinarium observabant.

Ad nonum dicendum, quod verba illa Philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

Ad decimum dicendum, quod Philosophi ratione naturali numquam considerarunt, (a) Deum dicere, secundum quod dicere habet distinctionem personarum, sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QUAESTIO XI.

De magistro,

in quatuor articulos divisa.

Primo quæritur, utrum homo possit docere, & dici magister, vel solus Deus.

Secundo. Utrum aliquis possit dici magister sui ipsius.

Tertio. Utrum homo ab Angelo doceri possit.

Quarto. Utrum docere sit actus vitæ activæ, vel contemplativæ.

(a) Al. cum dicere.

ARTICULUS I.

Utrum homo docere alium possit, & dici magister, vel Deus solus.

I. Part. quæst. CXVII. art. 1.

Quæstio est de magistro: & primo quæritur, utrum homo possit docere, & dici magister, vel solus Deus. Et videtur quod solus Deus doceat, & magister dici debeat. Matth. XXIII. 8. *Unus est magister vester*: & præcedit: *Nolite vocari rabbi*: super quo Glossa (interlin.) „ ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod „ Dei est, vobis usurpetis. " Ergo magistrum esse, vel docere, solius Dei esse videtur.

2. Præterea. Si homo docet, nonnisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quærente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adiungatur, ut Augustinus dicit in Lib. de magistro (cap. III. declinando ad fin.) & probat, eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat, utrum quantum ab substantiam, vel quantum ad accidens aliquod eius. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum: quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem; effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, & sic non potest eum docere.

3. Præterea. Si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem, aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt: qui enim nescit hanc rem quæ est lapis, non potest scire quid hoc nomen *lapis* significet. Ignorata vero significatione signorum non possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Præterea. Docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare.

Sed scientiæ subiectum est intellectus; signa autem sensibilia quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Præterea. Si scientia in uno causatur ab alio, aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, & in homine uno ab alio causatur: ergo unus homo in alio scientiam causat; quod est impossibile. Si autem inerat, aut inerat in actu perfecto, & sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum deduci possunt, sed a Deo solo naturæ inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Præterea. Scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subiectum. Ergo cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiæ de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Præterea. Rom. x. super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.) „ Licet Deus intus doceat, præco tamen exterius annuntiat. " Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de Magistro: *Solus Deus cathedram habet in cælis, qui veritatem docet interius; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem*. Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici dator scientiæ, sed ad scientiam dispositor.

9. Præterea. Si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat, cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: Ioan. I. 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Præterea. Si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia, vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum in Lib. lxxxiii. Quæstionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini non ipsa mutatur, sed hominem mutat*.

11. Præterea. Scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso, quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Præterea. Boetius dicit in Lib. de consol. (V. prosa v. in princ.) quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire, sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; & ita non proprie potest dici, quod eum doceat.

13. Præterea. Ad scientiam requiritur cognitionis certitudo: alias non esset scientia, sed opinio, vel credulitas, ut Augustinus dicit in Lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quæ proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Præterea. Ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile, & species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest: quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formæ simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, & sic nec docere.

15. Præterea. Nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (Lib. I. de liber. arb. cap. xvii.) Scientia autem quædam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Præterea. Sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Isa. xliii. 25. *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia, & ita solus Deus docet.

17. Præterea. Cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certifica-

ficatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret: certificatur autem solum, secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quæ ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quæ interius loquitur, quæ est Deus.

18. Præterea. Nullus per locutionem alterius addiscit illa quæ ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quæ magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur II. Timoth. I. 11. *In quo positus sum ego prædicator, & magister*. Ergo homo potest esse, & dici magister.

Præterea. II. Timoth. III. 14. *Tu vero permane in his quæ didicisti, & credita sunt tibi*: Glossa (interlin.) „a me tamquam a vero doctore: " & sic idem quod prius.

Præterea. Matth. XXIII. 8. & 9. simul dicitur: *Unus est magister vester, & unus est pater vester*. Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo possit dici magister.

Præterea. Roman. X. 15. super illud, *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem*! dicit Glossa (ex ord. & interlinearis colligitur:) „Isti sunt pedes qui „illuminant Ecclesiam." Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Præterea. Ut dicitur in III. Metaphys. unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi simile generare. Sed scientia est quædam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Præterea. Augustinus in Libro contra Manich. (II. cap. IV.) dicit, quod *sicut terra, quæ ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quæ per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus*. Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur, scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, & in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia, vel a forma separata, quam appellant datorem formarum, vel intelligentiam agentem; & quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut præparantia materiam ad formæ susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys. quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium, & adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quæ est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato: unde Avicenna ponit in VI. de Naturalibus (IV. cap. 11. a med.) quod formæ intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt, scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur: posuerunt enim quidam, quod omnes formæ naturales essent actu in materia latentes, & quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus prædicti habitus quasi occultantur, sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt, quod animæ est omnium scientia concreata, & quod per huiusmodi doctrinam, & huiusmodi scientiæ exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem, vel considerationem eorum quæ prius scivit: unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine, & connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suæ rebus aliis con-

confert non solum quod sint, sed etiam quod causæ sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII. Physic. (com. XXXII.) si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formæ & habitus virtutum, & scientiarum occultabantur, sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo secundum doctrinam Aristotelis (I. Physic. com. LXXVIII.) media via inter has duas tenenda est in omnibus prædictis. Formæ enim naturales præexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI. Ethic. (II. in princ.) virtutum habitus ante earum consummationem præexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam virtutum inchoationes; sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione, quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, & unius, & huiusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia, & quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quæ est in ægro, æger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur præexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, & ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut Medicus in sanatione est minister naturæ, quæ principaliter operatur, confortando naturam, & apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum, sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturæ tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinæ; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, & hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, & hic modus dicitur disciplina. In his autem quæ fiunt a natura, & arte, eodem modo operatur ars, & per eadem media quibus & natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita & Medicus: unde & ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, & inde procedat in aliquas particulares conclusiones, & ex his in alias: unde & secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; & sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quædam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo Medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, & hoc est docere: unde unus homo alium docere dicitur, & eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus I. Posteriorum (com. V.) quod demonstratio est syl-

syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quæ in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda, quæ vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum præbere potest, vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius, & principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen & sanare, & docere proprie dicitur modo prædicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus præceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, Glossa exponit qualiter hæc prohibitio sit intelligenda: prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quæ Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, & non magis de his quæ ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quæ in nobis loquitur per suæ similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quæ nobis per aliqua signa proponuntur, & applicantur ad alia quæ prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est (in corp. art.) Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo præsciamus aliquid, scilicet rationem animalis, vel substantiæ, aut saltem ipsius entis, quæ nobis ignota esse non potest; & similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet præscire de subiecto, & passione quid sint, etiam principiis per quæ conclusio docetur, præcognitis: omnis enim disciplina fit ex præexistenti cognitione, ut dicitur in I. Poster. (in princ.) Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quæ in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam: proximum enim scientiæ effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quædam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur, tamen id quod est in eis originaliter, & virtualiter, actione creatæ virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quæ est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quæ est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est (in corp. art.)

Ad septimum dicendum, quod sicut Medicus, quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; ita & homo dicitur docere veritatem, quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in Lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo verus, & vere doctor dici potest, & veritatem docens, & mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiæ perfectionem per ea quæ exterius proponit, secundum quem modum dicitur Ephes. III. 9. *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc .... illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo.*

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia, scilicet creata, & increata,

ta, & utraque homini infunditur, & eius infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas, de quibus est, & sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto, & sic per accidens mutatur, subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, & sunt rerum similitudines, & sunt formae perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, & describit eas in intellectu possibili: unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam: quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit, quamvis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu, & visu corporali: visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualirer scit consideranda: & ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, (a) vel aliquo huiusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit: unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest, nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando: unde ad huiusmodi cognoscenda antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII. Physic. (com. XXXII.) quo non indiget ille qui habitualiter iam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali excitat eum, sicut motor per accidens, prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: & ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus; non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, & recondit in se ipso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, Nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima eius forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat: haec autem est forma illa qua ad verbum convertitur, & ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genes. (ad litt. Lib. IX. cap. XV. & Lib. LXXXIII. Qq. quaest. LI.)

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo: ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante ex rebus sensibilibus, & ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet

(a) Al. vel aliquid huiusmodi.

bet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiæ certitudo; & tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quæ docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.

SEcundo quæritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius. Et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causæ principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiæ causatæ in nobis est intellectus agens; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit, multo amplius propter lumen intellectus agentis ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Præterea. Nullus aliquid discit, nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti præcipue convenit docere; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Docere magis proprie convenit Deo quam homini: unde Matth. XXIII. 8. *Unus est magister vester*. Sed Deus nos docet, inquantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus iudicare. Ergo illi lumini præcipue actio docendi attribui debet; & sic idem quod prius.

4. Præterea. Scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I. Ethic. (capit. IV. circa fin.) Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam, quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Præterea. Sicut aliquis inducitur ad virtutem a se ipso, & ab alio, ita perducitur ad scientiam & per se ipsum inveniendo, & ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore, vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex: Rom. II. 14. *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt, faciunt .... ipsi sibi sunt lex*. Ergo & ille qui scientiam acquirit per se ipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Præterea. Doctor est causa scientiæ, sicut Medicus sanitatis, ut dictum est. Sed Medicus sanat se ipsum. Ergo & aliquis potest se ipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit VIII. Phys. (com. XXXII.) quod impossibile est quod docens addiscat, quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum, vel magister dici sui.

Præterea. Magisterium importat relationem superpositionis, sicut & dominus. Sed huiusmodi relationes non possunt esse alicuius ad se ipsum: non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinæ magisterio, vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit: & sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi; non tamen potest dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho VII. Metaphys. (com. XXII. & XXVIII.) Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur, vel eodem modo sicut est in agentibus univocis, vel etiam eminentiori, sicut est in æquivocis. Quædam vero agentia sunt in quibus eorum quæ aguntur, non præexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter, vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi: quia secundum hoc aliquid agit quod actu est, unde cum

non

non sit in actu effectus inducendi, nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiæ in docente, vel magistro: unde oportet quod ille qui docet, vel magister est, habeat scientiam quam in altero causat, explicite, & perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiæ, non habet scientiam acquirendam nisi in parte, scilicet quantum ad rationes seminales scientiæ, quæ sunt principia communia: & ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris, vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non præexistit scientia complete, sicut in docente: unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicite novit omnia quæ per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione iam dicta (in sol. ad 1. arg.)

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiæ per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister: unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod Medicus sanat inquantum præhabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet inquantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, & non habeat, ut sic possit a se ipso doceri.

ARTICULUS III.

Utrum homo ab Angelo doceri possit.

Tertio quæritur, utrum homo ab Angelo doceri possit. Et videtur quod non. Quia si Angelus docet, aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur, quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in Lib. de Magistro (cap. ult.) huiusmodi autem signis sensibilibus Angeli nos non docent, nisi forte sensibiliter apparentes, quod præter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod Angeli nos docent quodammodo interius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt. Sed contra. Species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio, ut patet per Augustinum in Lib. de Trin. (Lib. lxxxiii. Quæstionum quæst. li.) Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus, cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus nos docere potest, cum mediante imaginatione non possimus doceri, nisi actu aliquid imaginando.

3. Præterea. Si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse, nisi inquantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur: quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum; nec etiam lumen gratiæ, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Præterea. Quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis, ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest Angeli conceptus videre: non videt enim eos in se ipsis, sicut nec alterius hominis conceptus, immo multo minus, utpote magis differentes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent, de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Præterea, Illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Gloss. (ordin.) Matth. xxiii.

Unus

Unus est magister vester. Sed hoc non competit Angelo, sed solum luci increatæ, ut patet Ioan. 1. Ergo &c.

6. Præterea. Quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, & sic veritatem in anima eius causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem: quia cum veritas sit lux intelligibilis, & forma simplex, non exit in esse successive, & ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (Lib. II. orth. Fidei cap. 111. in fin.) videtur quod ipsi docere non possint.

7. Præterea. Indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subiectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quædam illuminatio, eo quod scientia de necessariis est, quæ semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Huiusmodi autem non est lumen angelicum, cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

8. Præterea. Ioan. 1. 38. dicitur, quod duo ex discipulis Ioannis sequentes Iesum, ei interroganti, *Quid quæritis*? responderunt: *Rabbi, ubi habitas*? ubi dicit Glossa (interlin.) quod hoc nomine fidem suam indicant: & alia Glossa (ordin.) dicit: „ Interrogat eos non ignorans, sed ut „ mercedem habeant respondendo: & quod „ quærenti quid quærerent, non rem, „ sed personam respondent. " Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam, & hac confessione fidem suam indicant, & in hoc merentur. Sed meritum fidei christianæ in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Præterea. Quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quædam lux intelligilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur, cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Præterea. Augustinus dicit in Lib. de Trinit. quod mens nostra nulla interposita creatura immediate a Deo formatur. Angelus autem quædam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum & mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, & inferior Deo; & sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Præterea. Sicut affectus noster pretingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad eius essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiæ infusionem nullo Angelo mediante. Ergo & intellectum nostrum format per doctrinam nullo mediante.

12. Præterea. Omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut dicit Damascenus (Lib. II. cap. 111. in fin.) vel illuminando species quæ sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent; & hoc videtur redire in errorem illorum Philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cuius est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatam: & sic Angelus docere non potest.

13. Præterea. Plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano: non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quæ sunt in mente angelica; & sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Præterea. Lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus, quæ sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Præterea. Omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari: quia sic oporteret quod virtutes, & alia quæ intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur: similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quæ per suas similitudines cognoscuntur, cum ipsis similitudinibus, quæ sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendæ quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Præterea. Agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Gen. ad litteram (Lib. I. cap. XIII.) Ergo pari ratione nec Angeli debent dici doctores, vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Præterea. Cum Angelus sit homine superior, si docet, oportet quod eius doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest: homo enim docere potest de his quæ habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt, cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV. cap. cælest. Hierar. *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiæ gratia descendit.*

Præterea. Quod potest inferior, potest superior. Sed Angelus est superior homine. Ergo &c.

Præterea. Ordo divinæ sapientiæ non minus est in Angelis quam in corporibus cælestibus, quæ imprimunt in ista inferiora.

Præterea. Id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; & id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiæ per intellectum angelicum; & sic Angelus hominem docere potest.

Præterea. Augustinus in Lib. de bono perseverantiæ dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam ab homine. Ergo &c.

Præterea. Illuminare domum dicitur & immittens lumen, sicut Sol, & aperiens fenestram, quæ lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus, vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus, vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum, quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, & eum per locutionem sensibilem instruit; & sic nunc non quærimus de Angeli doctrina, hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; & secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri, est intentio quæstionis.

Sciendum est igitur, quod cum Angelus sit medius inter Deum & hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, & qualiter homo.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod inter intellectum & corporalem visum hæc est differentia, quod visui corporali omnia sua obiecta æqualiter sunt propinqua ad cognoscendum: sensus enim non est vis collativa, ut ex uno obiectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia æqualiter vicina sunt ad cognoscendum; sed quædam statim conspicere potest, quædam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet per lumen intellectuale, & per primas conceptiones per se notas, quæ comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo: quia & ipsam animam intellectuali lumine insignivit, & notitiam primorum principiorum ei impressit, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum, sicut & aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturæ alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiæ existere, in eo lumen causando, vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, & quodammodo in potentia in principiis continebatur, educendo in actum per quædam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra (art. præc.) dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi, tamen inferiori modo quam Deus, & superiori quam homo. Ex parte enim lumi-

luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus eius; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV. Phys. Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quæ formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus, & mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo commixtione alterius speciei fieri potest ut ea quæ ipse Angelus scit, per imagines huiusmodi ei cui admiscetur, ostendat, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. XII. circa fin.)

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivæ partis cogi potest; sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad læsionem: & ira est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali; & talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiæ infundit, nec lumen naturæ; sed lumen naturæ divinitus infusum confortat, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, & agens æquivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina, quia homo docet hominem quasi univocum agens: unde per illum modum scientiam alteri tradit quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus pateſiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens æquivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur: unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur per suum modum earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinæ qui soli Deo competit, ut patet per Glossam ibidem: & hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quæ docentur, sunt veræ antequam sciantur: quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quæ a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinæ sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti, sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem, & magistrum, & postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quædam Glossa parum infra dicit: „ Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quæ ipse in alio loco „ gesserat, quod est indicium Deitatis, „ fatetur non solum magistrum, sed & „ Dei Filium. “

Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret, sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturæ quam humana, sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum & mentem humanam, ut mens humana per coniunctionem ad Angelum ultima formatione formetur, ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiæ conti-

nuetur, cuius beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quædam vires quæ coguntur ex subiecto, sicut vires sensitivæ, quæ excitantur & per coniunctionem organi, & per formationem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subiecto, neque ex obiecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc, vel illud: unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere quodammodo homo, vel Angelus repræsentando obiecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat, sed per continuationem luminis eius cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum Philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quæ sunt in intellectu humano, sed per alium modum; & similiter intellectus humanus potest accipere quæ sunt in intellectu angelico suo modo. Sed tamen quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subiecto, inquantum sunt potentiæ unius animæ, tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines, sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare vel movendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quæ soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter, & similiter docere quantum ad scientiam: & ideo solus Deus dicitur Creator; factor autem, & doctor potest dici & Deus, & Angelus, & homo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quæ habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut & alia plura cognoscit, & ea etiam quæ docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ.

2. 2. *quæst.* clxxxi. *art.* 3.

Quarto quæritur, utrum docere sit actus vitæ contemplativæ, vel activæ. Et videtur quod sit actus contemplativæ. *Vita* enim *activa cum corpore deficit*, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III.) Sed docere non deficit cum corpore, quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Præterea. Sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. XIV.) *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur*. Sed doctrina sequitur, contemplatio vero præcedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Præterea. Ut Gregorius ibidem dicit, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativæ quam activæ.

4. Præterea. Unumquodque per idem est in se perfectum, & aliis similem perfectionem tradens; sicut per eumdem calorem ignis est calidus, & calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in se ipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo & doctrina, quæ est eiusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Præterea. Vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina præcipue versatur circa æterna; illorum etiam excellentior est doctrina, & perfectior. Er-

Ergo doctrina oon pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed cootra est quod Gregorius in eadem homil. (xiv. sup. Ezech.) dicit: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientia nescientem docere*.

Praeterea. Opera misericordiae ad vitam activam pertineot. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo est vitae activae.

Respondeo dicendum, quod contemplativa, & activa vita ad invicem materia, & fioe distinguuntur. Materia namque vitae activae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem cootemplativae suot rerum scibiles rationes, quibus cootemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate fiois, sicut & in omnibus aliis materia secundum finis exigeotiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis dico increatae secundum modum possibilem contemplanti: quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Uode & Gregorius dicit (homil. xiv. in Ezech. parum a med.) quod contemplativa vita hic incipit, ut io futura vita perficiatur. Sed activae vitae est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam, in cuius signum etiam actus doceodi duplici actui coniungitur. Est siquidem una eius materia ipsa res quae docetur; alia vero ille cui scieotia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam cootemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur: quia ultima materia eius, in qua finem inteotum consequitur, est activae vitae materia. Uode ad activam magis pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertioeat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, & subvenit infirmitatibus proximorum, secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere: qua duo in futura vita non erunt*. Nihilominus tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. iv. cael. Hierarch.) & illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita: unde & illa doctrina quae ibi erit, looge est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Gregorius ibidem dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plurium utiliter animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur*. Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa cooveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiuot, necesse est ut activa cootemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae; sed ipsa doctrioa magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visiooe: uode visio docentis magis pertinet ad actiooem quam ad cootemplationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat, quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, inquantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad cootemplativam disponit.

Ad quiotum patet solutio ex dictis, quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est (in corp. art.)

QUAESTIO XII.

De prophetia,

in quatuordecim articulos divisa.

Primo. Utrum prophetia sit actus, vel habitus.

Secuodo. Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.

Tertio. Utrum prophetia sit naturalis.

Quarto. Utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis.

Quinto. Utrum ad prophetiam requiratur booitas morum.

Sexto. Utrum Prophetae in speculo videant aeternitatis.

Septimo. Utrum io revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophetae novae rerum species, vel solum lumen intellectuale.

Octa-

Octavo. Utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante.

Nono. Utrum Propheta semper quando a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur.

Decimo. Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, & comminationis.

Undecimo. Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.

Duodecimo. Utrum prophetia quæ est secundum intellectualem visionem tantum, sit eminentior ea quæ habet intellectualem visionem simul cum imaginaria.

Tertiodecimo. Utrum gradus prophetiæ distinguatur secundum visionem imaginariam.

Quartodecimo. Utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis.

ARTICULUS I.

Utrum prophetia sit actus, vel habitus.

2. 2. *quæst.* clxxi. *art.* 2.

QUæstio est de prophetia: & primo quæritur, utrum sit habitus, vel actus. Et videtur quod non sit habitus. Quia, ut dicit Commentator in III. de Anima (com. XIII.) habitus est quo quis quando vult operatur. Sed Propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet IV. Regum III. de Elisæo, qui Regi quærenti, responsum dare non potuit, nisi vocato psalterio, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

2. Præterea. Quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quæ subsunt illi habitui, considerare, sine hoc quod ab alio accipiat: qui enim ad hoc quod consideret, indiget instruente, nondum habet habitum. Sed Propheta non potest inspicere prophetabilia, nisi sigillatim ei revelentur: unde IV. Regum IV. 27. dicit Elisæus de muliere cuius erat filius defunctus: *Anima eius in amaritudine est; & Dominus celavit a me, & non indicavit mihi*. Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicendum, quod ad hoc habitu aliquo Propheta indiget ut ea quæ sunt divinitus indicata, cognoscere possit. Sed contra. Divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus Prophetæ loquitur.

4. Præterea. Habitus sufficit ad omnia cognoscenda quæ subsunt habitui. Sed per donum prophetiæ aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus: ut enim dicit Gregorius in 1. homil. super Ezech. (non remote a princ.) & exemplis probat, aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquam tangit, & aliquando ex futuro tangit, & ex præsenti non tangit. Ergo donum prophetiæ non est habitus.

5. Sed diceres, quod dono prophetiæ non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cuius revelationem datur. Sed contra. Influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis, quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium; nec ex parte influentis, cuius est largitas infinita. Ergo donum prophetiæ ad omnia prophetabilia se extendit.

6. Præterea. Ex parte affectivæ ita se habet, quod per unum gratiæ influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo & ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

7. Præterea. Habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo & prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile, sed ad omnia.

8. Præterea. Si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non unientur in unius totalis scientiæ habitu, nisi conclusiones illæ connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur. Sed huiusmodi futura contingentia, & alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiæ. Ergo sequitur quod si donum prophetiæ ad unum tantum prophetatum se extendit, in uno Propheta tot sunt prophetiæ habitus, quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

9. Sed

9. Sed diceres, quod habitus prophetiæ semel infusus ad omnia prophetabilia se extendit; requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem. Sed contra. Habitus prophetiæ infusus debet esse perfectior quam habitus scientiæ acquisitæ, & lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, & habitu scientiæ, adiuncto etiam ministerio imaginativæ virtutis, possumus formare tot species, quot sunt nobis necessariæ in actualem considerationem eorum ad quæ habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest Propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliquæ species de novo ostendantur.

10. Præterea. Sicut habetur in Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. præpositum Psalterio) *prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Sed inspiratio non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

11. Præterea. Videre est quoddam pati, secundum Philosophum. Ergo & visio passio. Sed prophetia est visio quædam: I. Reg. IX. 9. *Qui nunc dicitur Propheta, vocabatur olim Videns*. Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

12. Præterea. Secundum Philosophum habitus est *qualitas difficile mobilis*; prophetia vero facile movetur, quia non semper Prophetæ immanet, sed ad tempus: unde Amos super illud, *Non sum Propheta*, dicit Glossa (ordin.),, Spiritus non ,, semper administrat prophetiam Prophe- ,, tis, sed ad tempus; & tunc recte di- ,, cuntur Prophetæ cum illuminantur: " Gregorius etiam super Ezech. dicit in I. homilia (II. Moral. cap. XLI.) quod *aliquando prophetia spiritus Prophetis deest, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se agnoscant ex dono habere, cum habent*. Ergo prophetia non est habitus.

1. Sed contra. Secundum Philosophum in III. Ethic. (cap. v.) tria sunt in anima, potentia, habitus, & passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent Prophetæ, cum potentiæ animæ omnibus sint communes; similiter nec est passio, quia passio est tantum in parte animæ sensitiva, ut dicitur in VII. Physic. (com. XX.) Ergo est habitus.

2. Præterea. Omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed Propheta ea quæ denuntiat, cognoscit; non autem habitu naturali, vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

3. Præterea. Si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia Propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quin sit habitus: quia etiam habens habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicuius scientiæ, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiæ. Ergo nihil prohibet prophetiam esse habitum quemdam universalem, & tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

4. Præterea. Fides habitus quidam est omnium credibilium; nec tamen habens habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiritur divina revelatio, quasi quædam allocutio, ut Propheta distincte prophetabilia cognoscat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Glossa in principio Psalterii (in arg. 10. citata) prophetia visio dicitur, & Propheta Videns, ut patet I. Reg. IX. ut supra dictum est. Non tamen quælibet visio prophetia dici potest, sed visio eorum quæ sunt procul a cognitione, ut sic dicatur esse Propheta non solum *procul fans*, idest annuntians; sed etiam *procul videns*, a *phanos*, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo Ephes. v. oportet ut ea quæ manifestantur homini supra communem cognitionem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis Propheta constituitur.

Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subiecto consistens; alio modo per modum passionis; sicut pallor in eo qui naturaliter, vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quædam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quædam passio. Similiter etiam & lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quædam forma in eis permanens; in aere vero, ut quædam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas, vel forma permanens,

nens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in Propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat; quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quamdam, utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret Geometriae conclusiones ex principiis deducere, habitum Geometriae non haberet; sed quaecumque de conclusionibus Geometriae sciret, apprehenderet quasi credens docenti, & sic indigeret ut de singulis instrueretur: non posset enim ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, & alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus: unde cum Prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae prophetice vident, cognoscere aliquo lumine quod sit forma habitualis eis inhaerens; sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima Prophetae per modum cuiusdam passionis, ut lumen Solis in aere. Unde sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem Solis; ita nec lumen praedictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod Sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem, vel tactum quemdam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor Prophetae, & aliis huiusmodi verbis de prophetia loquuntur. Et sic patet quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilius ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, & homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior: unde propter hoc dicit Augustinus in Lib. de orando Deum: *Mens quae curis, & negotiis tepescere coeperit, omnino refrigescit, & penitus extinguitur, nisi crebrius inflammetur: & ideo certis horis ad negotium orandi mentem revocamus*. Unde & mens Prophetae postquam fuerit semel, vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur; & haec habilitas potest dici habitus prophetiae; sicut etiam Avicenna dicit VI. de naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiae agentis, & species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie dici potest habitus, sed magis habilitas, vel dispositio quaedam, a qua aliquis nominatur Propheta, etiam quando actu non inspiratur. Sed tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utriusque rationibus respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto; & sic habilitas praedicta prophetizandi habitus dici non potest; per quem tamen modum potest dici habitus secundum modum Avicennae etiam habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum eius opinionem. Unde secundum eum, qui habet habilitatem, habet potestatem recipere cum vult: quia influentia naturalis non deest materiae dispositae; sed influentia prophetiae dependet ex sola divina voluntate: unde quantacumque sit habilitas in mente Prophetae, non est in eius potestate ut prophetia utatur.

Ad secundum dicendum, quod si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam scientiae de rebus propheticis, non indigeret Propheta ad quaelibet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione: indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed habilitas ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habens, habitus dicitur, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

Ad tertium dicendum, quod post perceptionem divinae locutionis, qua Prophetam alloquitur interius, quae nihil est aliud quam mentis illustratio, non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiantur; sed ad hanc locutionem perci-

ci-

cipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, & eius perceptio vires naturales excedit.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur. Hæc autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiæ ipsius, qui dividit singulis prout vult.

Ad sextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo: unde gratia, quæ hominem Deo coniungit, ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali: quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinæ sapientiæ: unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

Ad septimum dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis, & ratione eius propter quod datur, quod est altius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus; sed quantum ad modum habendi, vel perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiæ acquisitum conclusiones scientiarum. Et similiter lumen propheticum quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte existit in nobis sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati habituum infusorum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si lumen quo perfunditur mens Prophetæ, esset habitus; non autem si ponamus habilitatem ad percipiendum lumen prædictum esse habitum, vel quasi habitum; cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

Ad nonum dicendum, quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad propheticam revelationem, infra (art. 7.) dicentur.

Ad decimum dicendum, quod licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus: consuetum est enim quod habitus per actus definiantur.

Ad undecimum dicendum, quod videre, secundum Philosophum (II. Topic. capit. XIII.) dupliciter dicitur, scilicet habitu, & actu: unde & visio actum, & habitum nominare potest.

Ad duodecimum dicendum, quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens; & secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ: sed habilitas illa quæ remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis, immo diu permanet, nisi in Propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habilitas tollitur.

Ad primum vero eorum quæ sunt in contrarium, dicendum, quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam est animæ, ut irasci, & concupiscere. Prophetia autem quantum ad ipsam visionem Prophetæ est actus quidam mentis; quantum vero ad lumen, quod raptim, & quasi per modum pertranseuntis recipitur, est similis passioni, prout in intellectiva parte receptio passio dicitur: quia intelligere quoddam pati est, ut dicitur in III. de Anima (com. XII.) Vel potest dici, quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendit omnia quæ in anima sunt, sed ea tantum quæ ad materiam moralem pertinent, de qua Philosophus intendit, sicut patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur: sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

Ad tertium dicendum, quod in scientiis demonstrativis sunt quædam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur: unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota, quæ indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quædam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet notitiam primorum habituum, habeat notitiam sub quadam confusione habituum secundorum: unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia, & fide: prophetia enim perficit intellectum secundum se, unde oportet ut ea ad quæ Propheta est perfectus dono prophetiæ, possit distincte inspicere; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum: actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate: unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quæ Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui, sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oportet quod habens habitum prophetiæ omnia prophetabilia distincte cognoscat.

ARTICULUS II.

Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.

2. 2. *quæst.* clxxi. *art.* 1.

Secundo quæritur, utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus. Et videtur quod non. Quia prophetia est *inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cuiusmodi non sunt conclusiones scientiæ demonstrativæ. Ergo de talibus non potest esse prophetia.

2. Præterea. Hieronymus dicit (in Gl. ord. Matth. 1. super illud *Ecce virgo concipiet*) quod prophetia est signum divinæ præscientiæ. Præscientia autem de futuris est. Cum igitur futura præcipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicuius scientiæ, videtur quod non possit de conclusionibus scibilibus esse prophetia.

3. Præterea. Natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis, & multo minus Deus, cuius actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstrativarum, habet aliam viam quam prophetiam, scilicet per principia per se nota. Ergo videtur quod superfluum esset, si huiusmodi per prophetiam cognoscerentur.

4. Præterea. Diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei: unde mures generati ex semine, non possunt esse eiusdem speciei cum illis qui generantur ex putrefactione, ut Commentator dicit VIII. Phys. (VII. Met. com. xxviii. & xxxi. & Lib. XII. com. xiii. & xviii.) sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiunt, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, & æquivoce homines dicentur; quod est absurdum.

5. Præterea. Scientiæ demonstrativæ sunt de his quæ se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus; immo quandoque spiritus Prophetarum tangit cor Prophetæ de præsenti, & non de futuro, quandoque e contrario, ut Gregorius dicit super Ezechielem (hom. 1. non multum procul a princ.) Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

6. Præterea. Ad ea quæ per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens Prophetæ, & cuiuscumque alterius. Sed in omnibus quæ sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium Prophetæ, & cuiuscumque alterius scientis illud; & neuter alteri præfertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quæ per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

Sed contra. Prophetis non credimus, nisi quatenus spiritu prophetiæ inspirantur. Sed illis quæ sunt scripta in libris Prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur (Psal. cxxxv. 6.) *Qui firmavit terram super aquas*, vel si qua sunt alia. Ergo prophetiæ spiritus inspirat Prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

Præterea. Sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quæ sunt super virtutem naturæ, ita se habet donum prophetiæ ad cognoscendum ea quæ naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quæ natura facere non potest, utpote illuminare cæcos, suscitare mortuos; sed etiam quæ natura facere potest, ut curare febricitantes. Ergo per donum prophetiæ non solum cognoscuntur ad quæ naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ad quæ naturalis cognitio attingere potest, cuiusmodi sunt conclusiones scientiarum; & sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

Respondeo dicendum, quod in omnibus quæ sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in II. Phys. (com. lxxxviii. & sequent.) Donum autem prophetiæ datur ad utilitatem Ecclesiæ, ut patet I. ad Cor.

Cor. xii. Unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem, sunt materia prophetiæ, sive sint præterita, sive futura, sive æterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero quæ ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiæ: unde Augustinus dicit II. super Genesim ad litteram (capit. ix. parum a princ.) quod *quamvis Auctores nostri sciverint cuius figura sit cælum; tamen per eos dicere noluit Spiritus veritatem, nisi qua prodest saluti:* & Ioan. xvi. 13. dicitur: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem:* Glossa (interlin.) „ saluti necessariam. " Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quæ sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia, utpote intellectum esse incorruptibilem, & ea quæ in creaturis considerata in admirationem divinæ sapientiæ, & potestaris inducunt: unde & de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem.

Sciendum tamen, quod cum prophetia sit cognitio eorum quæ sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia prædicta. Quædam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quædam vero ex parte nostra. Ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia, quæ per hoc non cognoscuntur, quia ab esse deficiunt, cum nec in se sint, nec in suis causis determinentur. Sed ex parte nostra sunt procul illa in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ipsa, cum sint maxime cognoscibilia, & perfectissime entia, sicut res intelligibiles, & præcipue æternæ. Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius: unde cum futura contingentia verius sint procul a cognitione quam quæcumque alia, ideo præcipue ad prophetiam videntur pertinere, intantum quod quasi præcipua prophetiæ materia in definitione prophetiæ ponantur, in hoc quod dicitur: *Prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians.* Ex quo etiam nomen prophetiæ videtur esse acceptum: unde dicit Gregorius super Ezechielem (hom. 1.) quod cum ideo prophetia dicta sit, quod futura prædicat; quando de præterito, vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit. Eorum vero quæ sunt procul ex parte nostra, est consideranda similiter quædam distinctio, Quædam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum & unum, & alia huiusmodi; & talia non sunt conclusiones scientiarum. Quædam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicuius hominis, non cognitionem humanam simpliciter, utpote quæ a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina: & huiusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu huiusmodi; & sic possunt subesse prophetiæ conclusiones demonstratæ in scientiis.

Ad primum ergo dicendum, quod eventus rerum ponuntur in definitione prophetiæ quasi materia maxime propria prophetiæ, non autem ita quod sint tota prophetiæ materia.

Et similiter dicendum ad secundum, quod ratione principalis suæ materiæ prophetia signum præscientiæ dicitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiæ ostendantur, quia firmius adhæremus Prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum: & in hoc etiam Dei gratia commendatur, ut ipsius perfecta scientia ostendatur.

Ad quartum dicendum, quod causæ naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitæ & limitatæ ad unum: & ideo quæ a diversis causis naturalibus producuntur in esse secundum diversum generationis modum, oportet esse specie diversa. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine opere naturæ quos natura producit: unde non sequitur quod si ea quæ naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

Ad quintum dicendum, quod licet prophetia interdum sit de his quæ diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quæ per omne tempus sunt vera.

Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quæ per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio Prophetæ; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de his habeatur prophetia, vel non.

ARTICULUS III.

Utrum prophetia sit naturalis.

2. 2. *quaest.* clxxii. *art.* 1.

TErtio quaeritur, utrum prophetia sit naturalis. Et videtur quod sic. Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura praevideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura praevidere. Hoc autem est Prophetae officium. Ergo aliquis naturaliter potest esse Propheta.

2. Sed dicebatur, quod vigilantis cognitio est potior quantum ad iudicium, sed dormientis quantum ad receptionem. Sed contra. Secundum hoc vis cognoscitiva potest de aliquo iudicare quod speciem eius recipit. Iudicium ergo receptionem sequitur: ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius iudicium; & sic si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in iudicando.

3. Praeterea. Intellectus non ligatur somno nisi per accidens, scilicet inquantum dependet a sensu. Sed iudicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus dependeat quod a sensibus accipit; iudicium autem est post acceptionem. Ergo intellectus iudicium non est ligatum in somno; & ita videtur distinctio posita nulla esse.

4. Praeterea. Illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum naturam suam; sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur, accidit ei claritas, quae est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura praevidere, ut Augustinus ostendit XII. super Genesim ad litteram multis exemplis. Ergo videtur quod praevidere futura, sit ipsi animae humanae naturale; & sic idem quod prius.

5. Praeterea. Gregorius in IV. Dialogorum (cap. xxvi. in princ.) dicit, quod *ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid praevidet: aliquando enim animae exitura de corpore per revelationem ventura cognoscunt*. Sed illa quae potest anima inspicere ex sua subtilitate, naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, & sic naturaliter habere prophetiam, quae praecipue in futurorum praecognitione consistit.

6. Sed dicebas, quod futura quae anima naturali cognitione praevidet, sunt illa quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia est de aliis futuris. Sed contra. Ea quae dependent ex libero arbitrio, non habent determinatas causas in natura. Sed ea quae anima ex sua subtilitate praevidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii (IV. Dialog. cap. xxvi.) qui ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, & esset dispositum de eius sepultura in quadam Ecclesia, morti appropinquans surrexit, & se induens praedixit se velle ire per viam Appiam ad Ecclesiam S. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset, quia longum erat iter ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exeuntes cum eius funere per viam Appiam, nescientes quod ipse dixit, in Ecclesia S. Sixti eum posuerunt: quod tamen, ut Gregorius subiungit, praedicere non potuit nisi id quod futurum erat eius corpori, ipsa vis animae ac subtilitas praevidisset. Ergo illa futura quae ex naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine praevideri; & sic idem quod prius.

7. Praeterea. Ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quae naturaliter non fiunt. Sed Astrologi accipiunt significationes super prophetiam ex motibus corporum caelestium. Ergo prophetia est naturalis.

8. Praeterea. Philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quae naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna in Libro VI. de naturalibus de prophetia. Ergo &c.

9. Praeterea. Ad prophetiam non requiruntur nisi tria, scilicet claritas intelligentiae, & perfectio virtutis imaginativae, & potestas animae, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in VI. de naturalibus. Sed haec tria possunt accidere naturaliter. Ergo naturaliter potest aliquis Propheta esse.

10. Sed dicebas, quod naturaliter potest intellectus, & imaginatio perfici ad praecognoscendum futura naturalia; sed de his non est prophetia. Sed contra. Ea quae dependent ex causis inferioribus, dicuntur esse naturalia. Sed Isaias praevidit, & praedixit Ezechiam fore moriturum, Isa. xxxiv. & hoc secundum rationes inferiores, ut per Glossam ibidem

dem habetur. Ergo præcognitio naturalium futurorum est prophetia.

11. Præterea. Divina providentia rebus io esse productis tribuit ut io se habeant ea sine quibus in esse servari ooo possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur, & decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum geous ooo potest sine societate conservari: unus eoim homo non sufficit sibi io necessariis ad vitam, unde naturaliter est animal politicum, ut dicitur Ethic. IV. (VIII. cap. XII.) Societas autem conservari noo potest sine iustitia; iustitiæ vero regula est prophetia. Ergo naturæ humanæ est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

12. Præterea. In quolibet genere invenitur illud quod est perfectissimum io genere illo. Sed perfectissimum in genere hominum est Propheta, quia secundum id quod est io homine potius, scilicet iotellectum, alios transcendit. Ergo oaturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

13. Præterea. Plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus præsentibus. Sed oaturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest: Rom. 1. 20. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Ergo & naturaliter ex his quæ sunt, homo potest in cognitiooem futurorum pervenire; & sic naturaliter potest esse Propheta.

14. Sed dicendum, quod quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. Sed contra. Eadem sunt principia essendi, & cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

15. Præterea. Augustinus in Lib. de libero arbit. (II. cap. XVIII. & XIX.) distinguit tria genera bonorum, scilicet parvum, magnum, & medium. Sed prophetia non computatur inter parva bona, quia huiusmodi sunt bona corporalia; nec iterum inter bona maxima, quia huiusmodi sunt quibus recte vivitur, & quibus nullus abuti potest; quæ prophetiæ competere non videntur. Ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quæ sunt bona naturalia animæ; & sic videtur quod sit naturalis.

16. Præterea. Boetius dicit in Lib. de duabus naturis (non procul a prin. Lib.) quod uno modo natura dicitur omne illud quod potest agere, vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit Propheta, requiritur quædam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra (art. 1. huius quæst.) dictum est. Ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

17. Præterea. Si agenti naturale est agere, & patienti naturale pati, oportet quod passio sit oaturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectiooem prophetiæ hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, & bono naturalis est sua communicatio: similiter etiam humanæ menti naturale est quod a Deo recipiat, cum eius natura non consistat nisi ex his quæ a Deo recipit. Ergo prophetiæ susceptio est naturalis.

18. Præterea. Cuilibet poteotiæ naturali passivæ respondet aliqua oaturalis activa poteotia. Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiæ. Ergo est etiam aliqua potentia naturalis activa, per quam aliquis in actum prophetiæ adducitur; & ita videtur quod aliqua prophetia sit naturalis.

19. Præterea. Homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia aoimalia. Sed quædam alia animalia oaturaliter sunt præscia eorum futurorum quæ ad ea maxime pertinent, sicut patet de formicis, quæ præsciunt pluvias futuras, & pisces etiam quidam prænuntiant tempestates futuras. Ergo etiam homo debet naturaliter esse præscius eorum quæ ad ipsum pertioeot; & sic videtur quod homo naturaliter possit esse Propheta.

Sed contra est quod dicitur II. Petri 1. 21. *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*.

Præterea. Illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet Prophetæ in speculo æternitatis legunt. Ergo videtur quod prophetia noo sit oaturalis.

Præterea. Illa quæ insuot nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate Prophetæ non erat habere spiritum prædiceodi futura, ut patet per Glossam II. Pet. 1. 19. super illud, *Habemus firmiorem propheticum sermonem &c.* Ergo prophetia non est naturalis.

Præterea. Ea quæ sunt naturalia, sunt

ut

ut in pluribus. Sed prophetia est in valde paucis. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo quia eius principium activum est natura, sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo quia natura est principium dispositionum ipsius non quarumlibet, sed earum quæ sunt necessariæ ad talem perfectionem; sicut dicitur, quod infusio animæ rationalis est naturalis, inquantum per operationem naturæ corpus efficitur dispositum dispositione quæ est necessitans ad animæ susceptionem.

Fuit igitur opinio quorumdam, quod prophetia esset naturalis primo modo: quia dicebant animam habere in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus narrat XII. super Genes. ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat: quia si hoc esset, tunc in potestate haberet anima quandocumque vellet futura præcognoscere; quod manifeste apparet esse falsum. Et præterea hoc apparet esse falsum, quia natura mentis humanæ nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quam non posset pervenire per principia per se nota, quæ sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut Medicus præcognoscit sanitatem, vel mortem futuram, vel Astrologus tempestatem, vel serenitatem. Talis autem futurorum cognitio non dicitur esse divinationis, vel prophetiæ, sed magis artis.

Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo, quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicuius superioris causæ præscientiam futurorum. Quæ quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quæ inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur.

Unde ad earum distinctionem habendam sciendum est, quod futura contingentia in duobus præexistunt antequam fint, scilicet in præscientia divina, & in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura præexistunt diversimode quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod omnia quæ præexistunt in causis creatis, præexistunt etiam in divina præscientia, sed non e converso, cum quorumdam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quæ miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Secundo quantum ad hoc quod futura quædam præexistunt in causis creatis mobiliter, eo quod virtus causæ quæ est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo eventu impediri. Sed in divina præscientia omnia futura sunt immobiliter, quia futura subduntur divinæ præscientiæ non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsa, sed etiam secundum exitum ordinis, vel eventuum. Præcognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura præexistunt in mente divina; & secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, & hæc non est naturalis: illa enim quæ fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa: huiusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus, cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem Prophetæ. Alio modo ex virtute causarum creatarum, prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute cælestium corporum, in quibus præexistunt quædam signa futurorum quorumdam. Et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, & ad alia cognoscenda elevari, & hæc prophetia modo prædicto potest dici naturalis.

Differt autem hæc prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum prævisionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quæ habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Item in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter prævidet, sed sicut prædicuntur illa quæ sunt vera ut in maiori parte; prophetia vero quæ est Spiritus sancti donum, prævidet infallibiliter, unde dicitur esse divinæ præscientiæ signum, quia secundum illam infallibilita-

tatem prævidet secundum quam futura sunt a Deo præscita. Et hæc triplex differentia in definitione Cassiodori notari potest (in prologo super Psalm. & habetur in Gloss. ordin. super prologum D. Hieron. psalterio præfixum.) Prima in hoc quod dicit *divina*; secunda in hoc quod dicit generaliter, *rerum eventus*; tertia in hoc quod dicit, *immobili veritate denuntians*.

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis, vel de scibilibus, manet duplex differentia, scilicet prima, & secunda: quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium; sed mediantibus causis secundis, & per operationem causarum secundarum in sua virtute naturali agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quæ possunt esse nota per prima principia: quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quædam quæ sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum & unum, & alia huiusmodi. Sed tertia differentia removetur in hac materia: quia utraque prophetia ita immobiliter, & certissime facit scire huiusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiam utramque elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat, quæ sicut principia, ita & conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident. Utraque etiam prophetia differt a somnio, & visione, ut somnium dicamus apparitionem quæ fit homini in dormiendo, visionem vero quæ fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto: quia tam in somnio, quam in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis vel totaliter, vel in parte, ut scilicet inhæreat eis tamquam veris rebus vel totaliter, vel in parte; sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somno, vel in visione, tamen anima Prophetæ illis phantasmatibus non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quæ videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes, & earum significationem cognoscit: quia *intelligentia opus est in visione*, ut dicitur Danielis x. 1.

Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium & prophetiam divinam: unde & somnium dicitur esse pars, vel casus prophetiæ naturalis, sicut & prophetia naturalis est quædam deficiens similitudo prophetiæ divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare, scilicet receptionem, & iudicium de receptis. Quantum igitur ad iudicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis: quia iudicium vigilantis est liberum, sed iudicium dormientis ligatum, ut dicitur in Lib. de somno & vigilia (cap. iv.) Sed quantum ad receptionem cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interiores impressiones magis recipiuntur, sive sint ex substantiis separatis, sive ex corporibus cælestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num. xxiv. 16. de Balaam: (a) *qui cadit*, scilicet dormiendo, *& sic aperiuntur oculi eius*.

Ad secundum dicendum, quod iudicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis; sicut de conclusionibus iudicamus (b) eas in principia resolvendo. In somno igitur ligatis, exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatæ ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu, vel imaginatione ex illustratione divina, vel angelica, vel ex virtute cælestium corporum, aut quorumcumque, sicut tenui flegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostræ cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus: unde Philosophus dicit in III. cæl. & mundi, quod complementum artis, & naturæ est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare; & similiter dicit in VI. Ethic. (cap. viii. in fin.) quod *sensus sunt extremi, sicut intellectus principiorum*, extrema appellans illa in quæ fit resolutio iudicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

Ad tertium dicendum, quod iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut

(a) Vulgata: *Qui cadens apertos habet oculos*. (b) *Al.* ea in principia.

ſicut extremo & ultimo, ad quod reſolutio fiat.

Ad quartum dicendum, quod quidam poſuerunt, quod anima ratioaalis habet in ſe vim quamdam divinationis, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XIII.) Sed hoc ipſe ibidem improbat: quia ſi eſſet hoc, in promptu eſſet ei cum vellet futura præcognoſcere; quod patet eſſe falſum, ſicut io reſpooſione (in corp. art.) dictnm eſt. Non enim propter hoc a ſenſibus abſtracta futura prævidet ioterdum, quia hoc ei ſecundum naturalem virtutem competat, ſed quia per huioſmodi abſtractiouem efficitur habilior ad percipiendum impreſſiones illarum cauſarum ex quibus poteſt fieri aliqua præcogoitio futurorum.

Ad quintum dicendum, quod in verbis Gregorii eſt accipienda ſubtilitas aoimæ, quam ponit cauſam præcognitionis futurorum, pro ipſa habilitate animæ ad recipiendum a ſubſtaotiis ſuperioribus non ſolum ſecundum ordinem gratiæ, prout Sanctis ab Angelis quædam revelantur, ſed etiam ſecundum ordinem oaturæ, prout inferiores intellectus ſecuodum ordinem naturæ nati ſunt perfici a ſuperioribus, & prout corpora humana ſubduntur impreſſionibus corporum cæleſtium, in quibus eſt præparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima ſua ſubtilitate prævidet per aliquas ſimilitudines ex impreſſione corporum cæleſtium in imaginatione relictas.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis liberum arbitrium naturalibus cauſis non ſubdatur, tamen ad ea quæ libero arbitrio aguntur, naturales cauſæ facilitatem, vel impedimeotum interdum præſtant; ſicut potuit in propoſito vel pluvia, vel nimius æſtus tædium facere his qui portabaot funus, ne ad locum deſtioatum deferrent, quorum præcognitio fieri poterat per corpora cæleſtia.

Ad ſeptimnm dicendum, quod cum corpora humana corporibus cæleſtibus ſubdantur, ex motibus cæleſtium corporum poteſt accipi ſignificatio ſuper qualibet diſpoſitione corporis humani. Cum igitur aliqua complexio, vel diſpoſitio humaoi corporis ſit quaſi neceſſitas ad naturalem prophetiam, non eſt inconveniens, ſi ex cæleſtibus corporibus ſignificatio ſuper naturali prophetia accipiatur, non autem ſuper prophetia quæ eſt Spiritus ſancti donnm.

Ad octavnm dicendum, quod illi Philoſophi qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt determinare de prophetia de qua ounc loquimur, ſed ſolum de naturali.

Ad nonum diceodum, quod illorum trium unum noo poteſt naturaliter animæ competere, ut ſcilicet ſit tantæ virtutis, quod ei materia exterior ſubdatur, cum etiam nec ipſis Angelis ad outum deſerviat materia corporalis, ut Auguſtinus dicit (III. de Trioit. cap. VIII.) Et ſic in hoc non eſt ſuſtinendum dictum Avicennæ, vel cuiuslibet alterius Philoſophi. Ex aliis vero duobus quæ tangit obiectio, ſecundum quod naturaliter homini proveniunt, cauſatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis per prophetiam naturalem oon poſſint revelari niſi ea quæ naturalibus cauſis ſubduntur, tamen per prophetiam divinam poſſunt ooo ſolum alia, ſed & iſta cognoſci.

Ad undecimnm dicendom, quod ſocietas hominum ſecundum quod ordinatur ad finem vitæ æteroæ, non poteſt conſervari niſi per iuſtitiam fidei, cnius eſt principium prophetia: unde dicitur Proverb. XXIX. 18. *Cum defecerit prophetia, diſſipabitur populus*. Sed cum hic finis ſit ſupernaturalis, & iuſtitia ad huoc finem ordinata, & prophetia, quæ eſt eius principium, erit ſupernaturalis. Iuſtitia vero per quam gubernatur ſocietas humana in ordine ad boounm civile, ſufficienter poteſt haberi per priocipia naturalia homini indita; & ſic oon oportet prophetiam eſſe naturalem.

Ad duodecimum dicendum, quod hoc eſt ex oobilitate homiois, quod in geoere humano poſſit inveniri tam digna perfectio quæ ex nulla cauſa produci poſſit niſi ſupernaturali; talis autem perfectionis creaturæ irrationales capaces noo ſunt: & ideo noo oportet quod id quod eſt perfectiſſimum in genere hominum, virtute naturæ acquiratur; ſeu id tantum quod eſt perfectiſſimum ſecundum ſtatum naturæ, non autem quod eſt perfectiſſimum ſecundum ſtatum gratiæ.

Ad decimumtertium dicendnm, quod res aliqua dupliciter poteſt cognoſci, ſcilicet an eſt, & quid eſt. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitiooem accipimus, maxime diſtant a proprietatibus Dei, inde eſt quod de Deo cognoſcere non poſſumus quid eſt; ſed ex hoc quod creaturæ dependent a Deo, ex creaturis inſpectis cognoſcere poſſumus Deum eſſe. Sed quia

quia (a) præsentia a futuris non dependent, proprietates autem habent similes, idcirco ex rebus præsentibus non possumus scire si aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura sunt, quid, vel qualia sint.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi, non autem quantum ad habitudinem quæ est inter principium essendi & id quod habet esse ex tali principio: & ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est. E contrario autem est de cognitione futurorum contingentium per præsentia, vel præterita.

Ad decimumquintum dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur, ut immediato principio rectæ operationis meritoriæ, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitæ ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetiæ actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad quærendum lucrum, vel favorem hominum, habet quidem actum prophetiæ bonum, qui est cognoscere multa, & denuntiare; sed abusus huius boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut obiecto; sicut etiam virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter bona maxima computentur.

Ad decimumsextum dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius ibidem ponit, prout scilicet natura est principium motus, & quietis in eo in quo est per se, & non secundum accidens: alias oporteret dicere, omnes actiones, & passiones, & proprietates esse naturales.

Ad decimumseptimum dicendum, quod communicare bonitatem est Deo naturale, idest naturæ eius conveniens, non quod ex necessitate naturæ communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiæ, quæ sua dona distribuit omnibus ordinate. Creaturæ etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quæ suæ naturæ debetur, sicut homini debetur esse rationale, non lapidi, aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum humanæ naturæ excedit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod in humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiæ, sicut est in natura corporali ad ea quæ mirabiliter fiunt: unde non oportet quod tali potentiæ passivæ respondeat potentia activa naturalis.

Ad decimumnonum dicendum, quod animalia bruta non possunt esse præscia futurorum nisi illorum quæ ex motu cæli dependent, ex cuius impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus: quia bruta, ut Damascenus dicit (Lib. II. cap. XXVII.) magis aguntur quam agant: unde impressiones corporum cælestium sequuntur totaliter; non autem homo, qui est liberæ voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum præscium futuri, quamvis ex actu eius alicuius futuri significatio accipi possit, quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis ductum ab instinctu naturæ.

ARTICULUS IV.

Utrum ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis dispositio.

2. 2. *quæst.* CLXXII. *art.* 3.

Quarto quæritur, utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis. Et videtur quod sic. Omnis enim perfectio quæ non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet per Amos 1. *Deus de Sion rugiet*, ubi dicit Glossa Hier. „ Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, & in quibus sunt nutriti: verbi gratia, naturæ suos inimicos comparant ventis, damnum naufragio, sicut pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos, lupos; & sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. “ Ergo prophe-

(a) Al. præscientia a futuris non dependet.

phetia aliquam determinatam praexigit dispositionem in natura humana.

2. Praeterea. Ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per visionem imaginariam prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativae virtutis requiritur bona dispositio, & complexio organi. Ergo ad prophetiam praexigitur dispositio naturalis.

3. Praeterea. Impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit. Sed aliquae passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam: unde dicit Hier. super Matth. *Tempore illo quo coniugales actus geruntur, praesentia Spiritus sancti non dabitur, etiam si Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur*. Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret; sed propter concupiscentiae passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri Propheta.

4. Praeterea. Natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria praexigit gratiae perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo & prophetia, & alia dona gratuita praexigunt naturalem dispositionem.

5. Praeterea. Speculatio prophetiae est altior quae scientiae acquisitae. Sed speculatio scientiae acquisitae per indispositionem naturalis complexionis impeditur, cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut numquam ad scientias acquirendas pertingere possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiae impedit.

6. Praeterea. *Quae a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. XIII. 1. Sed donum prophetiae est a Deo. Ergo ordinate ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia praexigit naturalem dispositionem.

Sed contra. Illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non praexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est huiusmodi, ut patet per hoc quod I. Cor. XII. 11. enarrata prophetia, & aliis Spiritus sancti donis, subiungitur; *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus*: & Ioan. III. 8. dicitur: *Spiritus ubi vult spirat*.

Praeterea. I. Corin. I. 27. dicit Apostolus: *Quae infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat fortia .... & ea quae non sunt, ut ea quae sunt, destrueret*. Ergo dona Spiritus sancti non praexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subiecto.

Praeterea. Gregorius dicit in homil. Penth. (XXX. in Evang. inter med. & fin.) *Implet Spiritus sanctus cytharedum puerum, & Prophetam facit; implet pastorem armentarium, sicomoros vellicantem, & Prophetam facit*. Ergo donum prophetiae non praexigit aliquam dispositionem in illo cui datur; sed ex sola divina voluntate dependet eius collatio.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare, scilicet ipsum prophetiae donum, & huiusmodi doni iam percepti usum. Ipsum igitur prophetiae donum supra facultatem hominis existens a Deo datur, non virtute alicuius causae creatae; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicuius causae creatae efficiatur in nobis, ut dictum est (art. praec.) Hoc autem differt inter operationem creaturae & operationem divinam, quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit, non praexigit eius operatio, sicut nec materiam, ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum; nec tamen formam sine materia, aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam, & formam dare unica operatione; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quae competit perfectioni quam inducit, sicut patet in suscitatione mortui: corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam, & tamen unico divino opere & corpus animam, & dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturae praexigitur & materia, & materiae dispositio: non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis praexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quae est Spiritus sancti donum, non exigit eam, exigit tamen quod simul cum dono prophetiae detur etiam dispositio naturalis quae sit ad prophetiam conveniens. Usus autem prophetiae cuiuslibet est in potestate Prophetae; & secundum hoc dicitur I. Cor. XIV. 32. *Spiritus* (a) *Prophetis subiecti sunt*. Et ideo ab usu prophetiae aliquis potest se ipsum impedire, & ad debitum prophetiae usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiae usus ex virtute Prophetae creata procedat. Unde & determinatam dispositionem praexigit.

Ad

(a) Vulgata: *Spiritus Prophetarum Prophetis &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod quædam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam: & hæ divina operatione non mutantur in Propheta; & secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariæ divina virtute auferuntur a Propheta, & dispositiones necessariæ conferuntur.

Ad secundum dicendum, quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, non autem de necessitate præexigitur: quia ipse Deus, qui donum prophetiæ infundit, potens est complexionem organi imaginativæ virtutis in melius reformare, sicut & oculos lippos, ut clare videre possint.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi vehementes passiones ad se trahunt totaliter rationis attentionem, & per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione: & ideo vehementibus passionibus vel iræ, vel tristitiæ, aut delectationis, usus prophetiæ impeditur in eo qui prophetiæ donum percepit. Et sic etiam naturalis complexionis indispositio impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

Ad quartum dicendum, quod similitudo proportionata quantum ad hoc verificatur, quod sicut gratia superadditur naturæ, ita gloria gratiæ; non est autem similitudo quantum ad omnia: quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam: & ideo præexigitur meritum gratiæ ad gloriam habendam, non autem dispositio naturæ ad gratiam obtinendam.

Ad quintum dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animæ meliorare, sicut est in potestate divina, qui donum prophetiæ infundit: & ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod donum prophetiæ a Deo ordinatissime dividitur; & hoc etiam ad huius distributionis ordinationem pertinet, ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic divinæ virtuti attribuatur, & *non glorietur omnis caro* (*a*) *coram illo*: I. Corinth. I. 29.

ARTICULUS V.

Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.

2. 2. *quæst.* clxxii. *art.* 4.

Quinto quæritur, utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum. Et videtur quod sic. Quia Sapient. vii. 7. (*b*) dicitur: *Per vaticinationes in animas sanctas se transferens, amicos Dei, & Prophetas constituit*. Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget: Ioan. xiv. 23. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*. Ergo ille qui non est bonorum morum, Propheta non constituitur.

2. Præterea. Prophetia est donum Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem: Sap. I. 5. *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*. Ergo prophetiæ donum non potest esse in aliquo peccatore.

3. Præterea. Illud quo quis male uti non potest, non potest esse in aliquo peccatore. Sed prophetia nullus male uti potest: cum enim actus prophetiæ sit a Spiritu sancto, si aliquis prophetia male uteretur, esset idem actus a peccato, & a Spiritu sancto; quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

4. Præterea. Philosophus dicit in Lib. de somno & vigilia (de divinat. per somnium parum a princ.) quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, & non optimis viris*. Sed constat prophetiæ donum esse tantum a Deo. Ergo inconveniens est dicere, quod detur nisi optimis viris.

5. Præterea. Sicut Plato dicit (in Timæo circa fin.) *optimi est optima adducere*. Sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, numquam malis donum prophetiæ dabit.

6. Præterea. In operatione naturæ similitudo divinæ operationis invenitur: unde & Dionysius iv. capite de divin. Nomin. divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliquæ perfectiones magis dantur; sicut a Sole corpora magis pervia magis illustrantur. Cum ergo ad recipiendum donum prophetiæ magis sit dispositus bonus quam ma-

Fff 2

(a) Vulgata, *in conspectu eius*. (b) Vulgata: *Per nationes in animas sanctas &c.*

malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nullo modo debet (a) dari.

7. Præterea. Gratia ad hoc datur ut natura elevetur. Sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiæ magis debet dari bonis quam malis.

Sed contra. Balaam fuisse propheta dicitur, qui tamen malus fuit.

Præterea. Matth. VII. 22. dicitur ex persona damnatorum: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?*

Præterea. Quicumque non habet caritatem, malus est. Sed prophetia potest esse in non habente caritatem, ut patet I. ad Cor. XIII. 2. *Si habuero prophetiam .... caritatem autem non habuero, nihil sum.* Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quæcumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inveniri possunt in bonis, & malis. In hoc enim divina bonitas præcipue commendatur, quod tam bonis, quam malis utitur ad suum propositum implendum: & ideo utrisque, tam bonis, quam malis, illa dona largitur quæ ad caritatem, necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate propter duo. Primo quia prophetia est in intellectu, caritas in affectu: intellectus autem est prior affectu; & sic prophetia, & aliæ intellectus perfectiones non dependent a caritate: & hac ratione fides, & prophetia, & omnia alia huiusmodi in bonis, & malis esse possunt. Secundo quia prophetia datur alicui ad utilitatem Ecclesiæ, & non propter se ipsum. Contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid deservire Ecclesiæ qui in se bonus non est, quasi Deo per caritatem coniunctus: unde prophetia, & operatio miraculorum, & ecclesiastica ministeria, & alia huiusmodi, quæ ad utilitatem Ecclesiæ conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quæ sola homines bonos facit.

Sciendum tamen, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quædam sunt quæ usum prophetiæ impediunt, quædam quæ non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt, ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cuius revelationem summa spiritualitas mentis requiritur; peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt: & ideo contingit aliquem esse Prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis sæculi sollicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus Propheta, quando voluptatibus, & solicitudinibus sæculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII. 15. *Attendite a falsis Prophetis:* & infra: *A fructibus eorum cognoscetis eos:* quod de manifestis oportet intelligi, ut ibi dicit Glossa (ordin. ex Greg.) quæ maxime sunt peccata carnalia: spiritualia enim peccata interius latent.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; & sic hominem sanctum facit, & Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum; & sic non oportet quod sanctum faciat, vel Dei amicum; & sic transfert se in mentem malorum quos Prophetas constituit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiæ Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis datur: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiæ actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiæ actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiæ actus bonus est, & a Spiritu sancto; sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

Ad quartum dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quæ divinitus dantur, ex voluntate datoris dependent, quæ non potest esse irrationabilis: unde si præscientia futurorum quæ est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat; per quod ostenditur divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiæ invenimus discretionem: quia non omnibus datur etiam qui sic, vel sic dispositi sint, sed illis solis quos divina voluntas elegerit: qui tamen simpliciter non sunt boni, vel optimi

(a) *Supple* malis.

mi quantum ad se ipsos; sunt tamen boni, vel optimi quantum ad hoc quod per eos Prophetæ officium exerceatur, secundum quod competere iudicat sapientia divina.

Ad quintum dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis, sed etiam malis novit bene uti: unde nihil summæ bonitati derogatur, si per malos Prophetas bonum Prophetæ officium administrari facit.

Ad sextum dicendum, quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus, & terrenis vacantes, & naturali intellectus præditi claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, & carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes conditiones datur prophetiæ donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

Ad septimum dicendum, quod per gratiam prophetiæ elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis.

2. 2. *quæst.* clxxiii. *art.* 1.

Sexto quæritur, utrum Prophetæ videant in speculo æternitatis. Et videtur quod sic. Quia Isa. xxxviii. super illud, *Dispone domui tuæ*, Glossa (ordin. ex Greg.) „ Prophetæ in libro ipso præ„ scientiæ Dei, ubi omnia scripta sunt, „ legunt." Sed liber præscientiæ Dei nihil aliud esse videtur quam æternitatis speculum, in quo ab æterno omnes formæ rerum resplendent. Ergo Prophetæ vident in speculo æternitatis.

2. Sed diceres, quod Prophetæ dicuntur in libro præscientiæ legere, aut in speculo æternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum, aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo, vel speculo prophetiæ cognitio derivatur. Sed contra. Per hoc quod Prophetæ dicuntur videre in speculo æternitatis, aut legere in libro divinæ præscientiæ, attribuitur quædam privilegiata cognitio ipsis Prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo æterno, vel libro divinæ præscientiæ, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium vii. cap. de divin. Nomin. Ergo non dicuntur Prophetæ videre in speculo æternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

3. Præterea. Nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a Prophetis videntur, nisi in ipsa præscientia divina. Ergo Prophetæ in ipsa solum præscientia Dei vident; & sic idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina præscientia, sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a Propheta videntur. Sed contra. Quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, & non per modum suum. Sed mens Prophetæ mutabilis est. Ergo non possunt in ea futura contingentia immobiliter recipi.

5. Præterea. Illud quod est proprium divinæ cognitioni, non potest nisi in Deo cognosci. Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa. xli. 23. *Annuntiate quæ ventura sunt*, (a) *& dicemus, quia dii estis vos*. Ergo non possunt a Prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

6. Præterea. Avicenna dicit, quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod coniungitur speculo præscientiæ. Sed maxima elevatio mentis humanæ est in cognitione prophetiæ. Ergo videtur quod coniungatur speculo præscientiæ, ita quod futura in ipsa Dei præscientia videantur.

7. Præterea. Finis humanæ vitæ est, ut Philosophi tradunt, ut homo secundum mentem coniungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilium substantiarum. Sed inconveniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque perveniet ad hoc quod coniungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia, in qua omnia relucent: ergo Propheta, qui inter homines maxime habet mentem ele-

(a) Vulgata, *&* *sciemus*.

elevatam, ad hoc perveniet ut mente coniungatur essentiæ divinæ, quæ videtur esse speculum æternitatis; & sic idem quod prius.

8. Præterea. Si sint duo specula, quorum unum sit superius, & alterum inferius, & a speculo superiori resultent similitudines in inferiori, ille qui in inferiori speculo videt species, non dicitur in superiori videre, quamvis eius visio quodammodo a speculo superiori derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente Prophetæ, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod Propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina, sed in propria mente. Sed mens propria non est speculum æternitatis, sed temporale. Ergo si Prophetæ non viderent nisi in mente propria, ut prius dictum est, non dicerentur videre in speculo æternitatis, sed in temporali, quamvis ab æterno derivetur.

9. Sed diceres, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per Solem, sed etiam in Sole ipso, inquantum per illuminationem Solis videt. Sed contra est quod in Sole non resultant rerum visibilium rationes, quod videtur ad rationem speculi pertinere. Ergo videtur quod videre in Sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

10. Præterea. Visio qua videtur Deus ut est obiectum beatitudinis, est dignior quam illa qua videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis obiectum, homo existens in statu viæ potest elevari maiori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens Prophetæ ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum; & sic Propheta potest videre in speculo æternitatis.

11. Præterea. Plus distat essentia divina, prout in se consideratur, & prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo alterius, & unius rei: quia plus distat Deus a creatura quam una creatura ab alia. Sed aliquis potest videre Deum, ut est species unius creaturæ, sine hoc quod videat Deum, ut est species alterius: alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. Ergo aliquis potest videre eam, ut est species quarumdam rerum, sine hoc quod videat essentiam eius in se ipsa: ergo qui non vident Deum per essentiam, possunt videre in speculo æternitatis; quod maxime videtur Prophetis competere.

12. Præterea. Augustinus dicit VI. de Trinitate (cap. XII.) quod quorumdam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed Prophetarum mentes videntur maxime elevatæ. Ergo videtur quod ea quæ Prophetæ vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet in divina essentia; & sic idem quod prius.

13. Præterea. Iudicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in Lib. de vera Relig. (cap. XXXI.) Sed ea de quibus Prophetæ iudicant, sunt rerum immortales veritates. Ergo non potest esse quod de eis iudicent per aliquod temporale & mortale, sed per immortale, quod est ipse Deus; & sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod Luc. x. super illud, *Multi Reges, & Prophetæ*, dicit Glossa (ordin.) „ Prophetæ, & iusti a longe „ gloriam Dei viderunt per speculum in „ ænigmate. “ Sed qui videt in ipsa æterna præscientia Dei, non videt in ænigmate. Ergo Prophetæ non viderunt in ipsa præscientia divina, quam speculum æternitatis appellant.

2. Præterea. Gregorius dicit super Ezech. in II. homil. secundæ partis: *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. Neque enim omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illo speculatur anima, unde refecta proficiat, & post ad visionis eius gloriam pertingat. Sic namque Isaias Propheta cum se vidisse Dominum fateretur, dicens:* Vidi Dominum sedentem &c. *adiunxit:* & ea quæ sub ipso erant &c. *quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur.* Ex quo patet quod Isaias, & alii Prophetæ non viderunt in ipso speculo æterno.

3. Præterea. Nullus malus potest in speculo æterno videre: quia dicitur Isa. XXVI. 10. secundum aliam litteram: *(a) Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Sed ali-

(a) Vulgata: *Misereamur impio, & non discet iustitiam: in terra Sanctorum iniqua gessit, & non videbit gloriam Domini.*

aliqui mali sunt Prophetæ. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

4. Præterea. Prophetæ de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem. Sed speculum æternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale, ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. Ergo prophetica visio non est in speculo æterno.

5. Præterea. Non videtur aliquid in speculo quod est coniunctum visui, sed in speculo distante. Sed speculum æternitatis est menti Prophetæ coniunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens Prophetæ non potest in speculo æterno videre.

Respondeo dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus per quamdam transsumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali, ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repræsentantur, sicut in speculo materiali apparent formæ rerum visibilium.

Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam; & dici æternitatis speculum ex hoc quod est æternum, quasi æternitatem habens. Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis obiectum; & sic non videtur nisi a beatis vel simpliciter, vel secundum quid, sicut in raptu: vel prout in eo resultant rerum similitudines; & sic proprie videtur, ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum æternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, & a Prophetis. Sed hæc opinio non videtur rationabilis propter duo. Primo quia ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina; sed huiusmodi species, vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos eius respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam, & species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se, & relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum: unde visio qua Deus videtur ut est rerum species, præsupponit illam qua videtur ut est in se essentia quædam, secundum quod est obiectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, & non videat eum, secundum quod est beatitudinis obiectum. Secundo quia species alicuius rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut præexistens ante rem cuius est species; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut præexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia vero in Deo sunt species, vel rationes rerum non resultantes a creaturis, nusquam invenitur dictum a Sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsæ res creatæ sunt speculum Dei, prout dicitur I. Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*: & sic etiam Filius dicitur esse speculum Patris, prout a Patre in ipso species Divinitatis recipitur, secundum quod habetur Sap. VII. 26. *Speculum sine macula Dei maiestatis, & imago bonitatis illius*. Quod autem a magistris dicitur, Prophetas in speculo æternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum æternum videant prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa æternitas Dei repræsentatur, ut sic speculum æternitatis intelligatur non quod est æternum, sed quod est æternitatem repræsentans. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut præsentia, cognoscere, ut Boetius dicit (V. de consol. prosa IV. & ult.) quia eius intuitus æternitate mensuratur, quæ est tota simul: unde eius aspectui subiacent omnia tempora, & quæ in eis geruntur. Inquantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente Prophetæ futurorum scientia per lumen propheticum, & per species in quibus Propheta videt, ipsæ species simul cum lumine prophetico speculum æternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repræsentant, prout in æternitate futurorum eventus præsentialiter inspicit.

Concedendum est ergo, quod Prophetæ in speculo æternitatis vident, non ita quod speculum æternum videant, ut obiectiones pro prima parte inductæ videbantur ostendere: unde ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ in libro præscientiæ dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro divinæ præscientiæ efficitur rerum futura-

ra-

rarum notitia in mente Prophetæ, ficut ex lectione libri efficitur notitia rerum quæ fcribuntur in libro, in mente legentis; non autem quantum ad hanc fimilitudinem quod Propheta ipfam Dei præfcientiam videat, ficut legens in libro materiali videt librum materialem. Vel poteft dici, quod ficut notitia quæ fit in mente Prophetæ, dicitur fpeculum æternitatis, ideft æternitatem repræfentans, ita poteft dici liber præfcientiæ quafi materialiter, quia in ea notitia Dei præfcientia quantum ad aliquid defcribitur.

Ad fecundum dicendum, quod quamvis omnis cognitio a divina præfcientia derivetur, non tamen omnis cognitio repræfentat eam, ut ratione æternitatis etiam futura præfentialiter intueatur: unde non poteft dici quælibet fcientia fpeculum æternitatis; fed in hoc privilegiata oftenditur cognitio Prophetarum.

Ad tertium dicendum, quod rationes futurorum contingentium fecundum immobilem veritatem originaliter funt in mente divina, fed exinde effluunt in mentem Prophetæ; & fic in revelatione accepta Propheta futura immobiliter cognofcere poteft.

Ad quartum dicendum, quod forma recepta fequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet effe in fubiecto: eft enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, fecundum exigentiam fubiecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit fubiectum recipiens ad modum fuum, prout fcilicet nobilitates quæ funt de ratione formæ, communicantur fubiecto recipienti, fic enim fubiectum per formam perficitur, & nobilitatur: & hoc modo per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur; & fimiliter per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens Prophetæ ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

Ad quintum dicendum, quod quia futurorum notitia Deo eft propria, ideo non poteft accipi nifi a Deo; tamen non oportet quod ipfum Deum videat quicumque a Deo futura cognofcit.

Ad fextum dicendum, quod mens Prophetæ, fecundum Philofophum, fpeculo intelligentiarum, five præfcientiarum coniungitur, non quod ipfas intelligentias videat, fed quia ex ipfarum irradiatione, earum præfcientiæ particeps fit.

Ad feptimum dicendum, quod etiam fecundum fidem finis humanæ vitæ eft ut homo fpeculo altiori coniungatur; fed ad hunc finem pertingitur folum in patria, non in via.

Ad octavum dicendum, quod fpeculum in quo videt Propheta, quamvis fit temporale, tamen eft Dei æternam præfcientiam repræfentans; & fecundum hoc in fpeculo æternitatis videt.

Ad nonum dicendum, quod quamvis Sol non poffit dici fpeculum rerum vifibilium, tamen res vifibiles quodammodo poffunt dici fpeculum Solis, inquantum in eis claritas Solis refulget: & fic etiam notitia in mente effecta dicitur æternitatis fpeculum.

Ad decimum dicendum, quod perfectior eft vifio qua videtur Deus ut eft fpecies rerum, quam illa qua videtur ut eft beatitudinis obiectum: quia hæc illam præfupponit, & eam perfectiorem effe oftendit: perfectius enim videt caufam qui in ea eius effectus infpicere poteft, quam qui folam effentiam caufæ videt.

Ad undecimum dicendnm, quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non præfupponit relationem qua refertur ad alteram; ficut relatio qua refertur ad creaturam, præfupponit ipfam rei effentiam abfolute: & fic ratio non fequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Auguftini non eft referendum ad vifionem Prophetarum, fed ad vifionem Sanctorum in patria, vel eorum qui in ftatu viæ vident fecundum modum patriæ, ut Paulus in raptu.

Ad decimumtertium dicendum, quod de immobili veritate futurorum Prophetæ iudicant per veritatem increatam, non quia eam videant, fed quia ab ea illuftrantur.

Rationes autem quæ funt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipfum Deum æternum, quamvis in fpeculo æternitatis videant, ut dictum eft (in corp. art.) Duæ tamen ultimæ rationes non recte concludunt: quia quamvis Deus fit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio diftincte accipi poteft; prout ipfe eft ratio uniufcuiufque. Similiter quamvis fpeculum à materialibus ad fpiritualia transferatur, non tamen hæc translatio attenditur fecundum omnes conditiones fpeculi materialis, ut quamlibet earum in fpeculo fpirituali oporteat obfervare, fed folum fecundum repræfentationem.

A R-

ARTICULUS VII.

Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen.

2. 2. *quæst.* CLXXIII. *art.* 2.

Septimo quæritur, utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophetæ novæ rerum species, vel solum intellectuale lumen. Et videtur quod solum lumen sine speciebus. Quia, ut habetur in Glossa II. Corinth. XIV. (super illud *Spiritus loquitur mysteria*) a sola visione intellectuali dicitur aliquis Propheta. Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur. Ergo in visione prophetica nullæ species in mente Prophetæ sunt.

2. Præterea. Intellectus abstrahit a materia, & materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali, quæ facit prophetiam, fiant aliquæ similitudines, illæ similitudines non erunt admixtæ materiæ, vel conditionibus materialibus. Ergo per eas Propheta non poterit cognoscere particularia, sed universalia solum; quod est falsum.

3. Præterea. Earum rerum de quibus fit Prophetæ revelatio, habent Prophetæ aliquas species in mente sua, sicut Hieremias, qui prophetabat combustionem Hierusalem, in anima sua habebat speciem civitatis illius a sensu acceptam, & similiter ignis comburentis, quem frequenter viderat. Si igitur aliæ species earumdem rerum menti Prophetæ divinitus imprimantur, sequitur quod sint duæ formæ eiusdem rationis in eodem subiecto; quod est inconveniens.

4. Præterea. Visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videntur quæcumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque: alias videntes divinam essentiam omnia viderent. Ergo nec species quæcumque menti Prophetæ imprimantur, poterunt Prophetam ducere in rerum cognitionem.

5. Præterea. Illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in Propheta divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam, quæ componit, & dividit imagines a rebus acceptas. Ergo non oportet quod aliquæ rerum species in anima Prophetæ imprimantur.

6. Præterea. Natura operatur breviori via qua potest, & multo magis Deus, qui ordinatius operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quæ in anima Prophetæ sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quam ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquæ species de novo imprimantur.

7. Præterea. Dicit Glossa Hieronymi Amos I. *Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt*. Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam Prophetæ, sed solum lumen propheticum.

1. Sed contra. Visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles: & similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles. Cum ergo cognitio Prophetæ determinetur ad quædam quæ prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur.

2. Præterea. Dionysius dicit I. cap. cæl. Hier. (parum ante med.) quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Velamina autem appellat figuras. Ergo Prophetæ non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

3. Præterea. In omnibus Prophetis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes Prophetæ uniformem cognitionem accipiunt, cum quidam de præsenti, quidam de præterito, quidam de futuro prophetent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech. (homil. I. in Ezech.) Ergo non solum lumen Prophetis infunditur, sed aliquæ species imprimuntur, quibus Prophetarum cognitiones distinguuntur.

4. Præterea. Revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad Prophetam per Deum, vel per Angelum factam, sicut patet omnium Prophetarum scripta intuenti. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

5. Præterea. Visio imaginaria, & intellectualis sunt excellentiores corporali.

Sed quando fit viſio corporalis ſupernaturaliter, tunc nova ſpecies corporalis videntis oculis exhibetur, ſicut patet de manu ſcribentis in pariete oſtenſa Balthaſſari, Daniel. v. Ergo multo amplius oportet quod in viſione imaginaria, & intellectuali ſupernaturaliter factis novæ ſpecies imprimantur.

Reſpondeo dicendum, quod prophetia eſt quædam ſupernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur, ſcilicet acceptio cognitorum, & judicium de acceptis, ut ſupra dictum eſt. Quandoque igitur cognitio eſt ſupernaturalis ſecundum acceptionem tantum, quandoque ſecundum judicium tantum, quandoque ſecundum utrumque. Si autem ſit ſecundum acceptionem tantum ſupernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis Propheta; ſicut Pharao non eſt dicendus Propheta, qui ſupernaturaliter accepit futuræ fertilitatis, & ſterilitatis indicium, ſub boum, & ſpicarum figuris. Si vero habeat ſupernaturale judicium, vel ſimul judicium, & acceptionem, ex hoc dicitur eſſe Propheta. Acceptio autem ſupernaturalis non poteſt eſſe niſi ſecundum tria genera viſionis; ſcilicet ſecundum viſionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonſtrantur, ut manus ſcribentis Balthaſſari; & ſecundum imaginariam viſionem, quando divinitus aliquæ rerum figuræ Prophetis oſtenduntur, ut olla ſuccenſa Hieremiæ, & equi, & montes Zachariæ; & ſecundum intellectualem, quando aliqua intellectui oſtenduntur ſupra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus ſit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles ſenſibilium rerum, non erit ſupernaturalis acceptio, quæcumque ſpecies intelligibiles in intellectu fiant; ſicut erit ſupernaturalis acceptio in viſione corporali, quando inſpiciuntur res quæ non ſunt ſecundum naturam formatæ, ſed ſolummodo divinitus ad aliquid oſtendendum; & ſicut erit ſupernaturalis acceptio in viſione imaginaria, quando videntur aliquæ ſimilitudines non a ſenſibus acceptæ, ſed per aliquam vim animæ formatæ. Sed tunc ſolum intellectus ſupernaturaliter accipit, quando videt ipſas ſubſtantias intelligibiles per eſſentiam ſuam, utpote Deum, & Angelos; ad quod pertingere non poteſt ſecundum virtutem naturæ ſuæ. Inter has autem tres ſupernaturales acceptiones hæc ultima excedit modum prophetiæ: unde dicitur Num. XII. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini*, (a) *in ſomnio, aut viſione loquar ad eum. At non talis ſervus meus Moyſes, qui palam, & non per figuras & ænigmata videt Deum*. Videre autem Deum in eſſentia ſua, ſicut videtur in raptu, vel ſicut videtur a beatis, aut videre alias ſubſtantias intelligibiles per eſſentiam ſuam, modum propheticæ viſionis excedit. Sed prima ſupernaturalis acceptio, quæ eſt ſecundum corporalem viſionem, eſt infra propheticam acceptionem: quia per hanc acceptionem non præfertur Propheta aliis quibuſcumque, cum ſpeciem divinitus formatam ad videndum, omnes æqualiter videre poſſint. Supernaturalis ergo acceptio quæ eſt propria Prophetæ, eſt acceptio imaginariæ viſionis. Sic ergo omnis Propheta vel habet tantum judicium ſupernaturale de his quæ ab alio videntur, ſicut Ioſeph de viſis a Pharaone; vel habet acceptionem ſimul cum judicio ſecundum imaginariam viſionem. Judicium igitur ſupernaturale Prophetæ datur ſecundum lumen ei infuſum, ex quo intellectus roboratur ad judicandum; & quantum ad hoc nullæ ſpecies præexiguntur; ſed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio ſpecierum, ſive ut fiant in mente ſpecies quæ prius non fuerunt, utpote ſi alicui cæco nato imprimerentur ſpecies colorum, ſive ut ſpecies præexiſtentes ordinentur, & componantur divinitus tali modo qui competat ſignificationi rerum quæ debent Prophetæ oſtendi. Et per hunc modum concedendum eſt, quod Prophetæ revelatio non ſolum fit ſecundum lumen, ſed ſecundum ſpecies, quandoque vero ſecundum lumen tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Propheta non dicatur niſi qui habet intellectualem viſionem, non tamen ſola viſio intellectualis ad prophetiam pertinet, ſed imaginaria, in qua ſpecies formari poſſunt convenientes etiam ad ſingularium repræſentationem.

Unde patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod illarum rerum quas Propheta vidit, non oportet ut ei denuo ſpecies infundantur; ſed ex ſpeciebus reſervatis in theſauro virtutis imaginativæ fiat quædam aggregatio ordinata, conveniens deſignationi rei prophetandæ.

Ad

(a) Vulgata: *In viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum. At non talis ſervus meus Moyſes, qui in omni domo mea fideliſſimus eſt: ore enim ad os loquor ei; & palam, & non per ænigmata & figuras Dominum videt.*

Ad quartum dicendum, quod divina essentia, quamtum in se est, expressius repraesentat res quaslibet quam quaelibet species, vel figura; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiae, contingit quod essentiam videns non omnia videt quae repraesentat. Species vero in imaginatione impressae, sunt nobis proportionatae: unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

Ad quintum dicendum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via duceos ad res ipsas; ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum: non enim potest aliquis rei quam ignotat, congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute, tamen quod figurae formentur convenienter rei significandae, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum cognitionem habet; & secundum hoc formatio imaginariae visionis in Propheta supernaturalis existit.

Ad sextum dicendum, quod species illae quae praeexistunt in vi imaginativa Prophetae, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum; & ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

Ad septimum dicendum, quod species praeexistentes in imaginatione Prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae, quae divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur: & exinde contingit quod Propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatur.

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est (in corp. artic.) ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad primum dicendum, quod si in Propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solummodo supernaturale iudicium, determinatur tamen per species ab alio visas, sicut cognitio Ioseph per species visas a Pharaone, non per species visas a se ipso supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod divini luminis radius superlucet Prophetae semper quidem velatis figuris, non ita quod semper species infundatur, sed quia radius praedictus speciebus existentibus admiscetur.

Ad tertium dicendum, quod Prophetarum revelatio distinguitur ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt; & ex parte specierum, quae vel praeexistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso Propheta, aut ab alio.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in II. Moral. (cap. v. a med.) Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua iudicia ostendit: & similiter subiungit, quod animabus sanctis loquitur, inquantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus Prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens Prophetae de aliquo certificatur.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis, & imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum praesentia, sed absentia, cum visione corporali solummodo praesentia cernantur; & ideo in imaginatione, & intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formentur novae species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria, vel intellectualis sit supernaturalis.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis prophetica revelatio fiat Angelo mediante.

2. 2. *quaest.* clxxii. *art.* 2.

Octavo quaeritur, utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus VI. de Trin. (epist. cxlvii. al. cxii.) quorumdam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere Prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

2. Praeterea. Dona Spiritus sancti immediate sunt a Deo, & habitus infusi. Sed prophetia est donum Spiritus sancti, ut patet I. Cor. xiii. est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

3. Praeterea. Prophetia quae ex virtute creata procedit, est prophetia naturalis, ut supra (art. 3. huius quaest.) dictum

 est.

est. Sed Angelus est creatura quædam. Ergo prophetia quæ non est naturalis, sed Spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

4. Præterea, Prophetia perficitur secundum infusionem luminis, & impressionem specierum. Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum: quia vel esset creator luminis, vel speciei, cum hæc non possint fieri nisi ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

5. Præterea. In definitione prophetiæ dicitur, quod prophetia est divina revelatio, vel inspiratio. Si autem fieret Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit mediantibus Angelis.

6. Præterea. Sapient. VII. 27. dicitur, quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transfert, & amicos Dei, & Prophetas constituit*. Ergo ab ipso Deo immediate aliquis Propheta constituitur, non per Angelum.

Sed contra est quod Moyses aliis Prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num. XI. & Deuter. ult. Sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus Angelis: unde dicitur Galat. III. 19. quod *lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris*: & Act. VII. 33. de Moyse: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sinai, & cum patribus nostris*. Ergo multo fortius omnes alii Prophetæ mediante Angelo revelationem acceperunt.

Præterea. Dionysius dicit IV. cap. cæl. Hierar. (parum ante med.) quod *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes*.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de Trinit. (III. cap. XI. & XII.) quod omnes apparitiones patribus factæ in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratæ.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica duo concurrunt, scilicet mentis illustratio, & formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens Prophetæ illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad eius congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, & quodammodo præparatur. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum, & universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viæ percipiatur, nisi quodammodo contrahatur, & specificetur per coniunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, & humanæ menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in III. de Trinit. (cap. IV.) Vis autem imaginativa utitur organo corporali: unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriæ, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam.

Ad secundum dicendum, quod prophetia inter dona Spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici; quod quidem a Deo infund tur immediate, quamvis ad eius congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed inquantum est mota a Deo, vel ut quoddam divinæ operationis instrumentum, est supernaturale: unde prophetia, quæ habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quæ habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accipit, est supernaturalis.

Ad quartum dicendum, quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in vi imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale in intellectu humano divinitus confortatur, & secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur: & hoc etiam quod Angelus habet potestatem commovere organum phantasiæ, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit Prophetæ.

Ad quintum dicendum, quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut scamnum non dicitur effectus serræ, sed carpentarii: & similiter cum Angelus non sit causa revelationis propheticæ, nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici (a) revelatio angelica, sed divina.

Ad sextum dicendum, quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Ange-

(a) *Al.* revelatione.

gelorum, sicut gratiæ infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat prædicto ministerio mediante; & sic in animas sanctas se transferens, Prophetas constituit Angelo mediante.

ARTICULUS IX.

Utrum quando Propheta a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur.

2. 2. *quæst.* clxxiii. *art.* 3.

NOno quæritur, utrum semper quando Propheta a spiritu prophetiæ tangitur, a sensibus alienetur. Et videtur quod sic. Quia dicitur Num. xii. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio, & visione loquar ad eum.* Sed, ut dicit Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio præfixum) tunc fit prophetia per somnia, & visiones quando fit per ea quæ videntur dici, vel fieri. Cum autem apparent ea quæ videntur dici, vel fieri, & non dicuntur, vel fiunt, homo est a sensibus abstractus. Ergo visio prophetiæ semper est in Propheta a sensu abstracto.

2. Præterea. Quando una virtus multum intenditur sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiæ interiores vires in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus, & imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possint secundum statum viæ. Ergo in visione prophetica semper Propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3. Præterea. Intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, & hæc quam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis, & imaginaria, quando visioni corporali non permiscentur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniatur secundum statum viæ, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet Propheta cum eis simul corporali visione utatur.

4. Præterea. Plus distat sensus ab intellectu, & imaginatione quam ratio inferior a superiori. Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur æternis contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhæret. Ergo multo fortius visio intellectualis, & imaginaria prophetiæ abstrahunt a visione corporali.

5. Præterea. Una & eadem vis non potest pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, eius intellectus, & imaginatio illis rebus intendit quæ corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non potest intendere illis quæ apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

1. Sed contra est quod dicitur I. Cor. xiv. 32. *Spiritus Prophetarum Prophetis subiecti sunt.* Hoc autem non esset, si Propheta esset a sensibus alienatus, quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2. Præterea. Supra visionem prophetiæ accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, & incerta: quia similitudinibus rerum inhærent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit XII. super Gen. ad litteram (cap. xiv.) Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

3. Præterea. Si hoc ponatur, videtur sequi error Montani, qui dixit Prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

4. Præterea. Prophetia, ut dicitur in Glossa in principio Psalter. (ut sup.) quandoque fit per facta, sicut per arcam Noe significatur Ecclesia; quandoque per dicta, sicut ea quæ Angeli dixerunt Abrahæ. Sed constat quod Noe arcam constituens, & Abraham Angelis colloquens, & eis serviens, non erant a sensibus abstracti. Ergo Prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

Respondeo dicendum, quod prophetia habet duos actus: unum principalem, scilicet visionem; alium secundarium, scilicet denuntiationem. Denuntiatio autem fit a Propheta vel verbis, vel etiam factis, sicut patet Hierem. xiii. quod lumbare suum posuit iuxta fluvium ad putrescendum. Utrolibet autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia huiusmodi denuntiatio per signa quædam sensibilia fit. Unde Prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod eius denuntiatio sit perfecta: alias denuntiaret quasi arreptus. Sed quantum ad visionem prophetiæ duo concurrunt, ut ex dictis patet (art. 7.) scilicet iudicium, & ac-

ceptio

ceptio propria prophetiæ. Quando igitur Propheta inspiratur divinitus, ut fit tantum judicium eius supernaturale, & non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit: quia judicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria Prophetæ, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, & a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. 12.) Cuius ratio est, quia vis imaginaria, dum quis utitur sensibus principaliter, est intenta his quæ per sensus accipiuntur: unde non potest esse quod intentio eius principaliter transferatur ad ea quæ aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed hæc abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter ægritudinem, vel propter vapores somnii ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia, vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Numquam autem fit in Propheta abstractio a sensibus corporalibus per ægritudinem, sicut fit in epilepticis, vel furiosis, sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnium. Et ideo prophetia quæ fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt (a) Propheta in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetæ illustratur de his quæ in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aliqualiter rerum similitudines, de quibus certum judicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod Prophetæ inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non: unde ad utrasque rationes est respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Dominus intendit ostendere præeminentiam Moysi ad alios Prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in se ipsa videret; sed omnia quæ Prophetæ acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii, vel visionis. Sed tamen judicium Prophetæ non est per similitudines aliquas somnii, & visionis: unde judicium prophetiæ fit sine abstractione a sensibus.

Ad secundum dicendum, quod quando vis interior intenditur in visione sui obiecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum judicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori judicare: unde judicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori, & ideo non mutuo se impediunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de intellectuali visione, & imaginaria secundum acceptionem, & non secundum judicium, ut dictum est. (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso potentiæ animæ mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animæ sunt fundatæ: unde quanto aliquæ vires animæ sunt sibi magis propinquæ, tanto magis natæ sunt se impedire, si ad diversa ferantur: unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginativæ, vel intellectualis: & non quantum ad judicium.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiæ denuntiationem, quia suo arbitrio subiacet denuntiare de quibus inspiratur; non autem quantum ad revelationem, qua ipse Propheta spiritui subiicitur: non enim fit revelatio secundum arbitrium Prophetæ, sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiæ quod mens Prophetæ sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum judicium habeat de his quæ videt in somnio, vel visione.

Ad tertium dicendum, quod error Montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat Prophetis lumen mentis, quo de visis verum judicium haberent. Secundo quod

(a) Al. prophetia.

quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione prædicta.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta, vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiæ magis quam ad propheticam visionem.

ARTICULUS X.

Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, & comminationis.

2. 2. *quæst.* clxxiv. *art.* 1.

Decimo quæritur, utrum prophetia communiter dividatur in prophetiam prædestinationis, præscientiæ, & comminationis. Et videtur quod non. Quia Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio præfixum) dividit prophetiam, dicens, quod alia est secundum præscientiam, quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut est illa, *Ecce virgo concipiet*; alia secundum comminationem, ut *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*, quæ non secundum verborum superficiem, sed tacitæ intelligentiæ significatione completur. Ergo videtur superfluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit (ibidem & in Glossa ordin. Matth 1.) scilicet de prophetia secundum prædestinationem.

2. Præterea. Illud quod sequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secundum præscientiam divinam: quia, ut Glossa dicit Isa. xxxviii. (super illud *Dispone domui tuæ*, ex Greg.) Prophetæ in libro præscientiæ legunt. Ergo prophetia secundum præscientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

3. Præterea. Cum præscientia sit superius ad prædestinationem, quasi in eius definitione posita, non potest præscientia contra prædestinationem dividi, nisi quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit. Sed præscientia (a) excludit prædestinationem in malis: quia de eis est præscientia, & non prædestinatio; de bonis vero prædestinatio, & præscientia. Ergo cum dicitur, quod prophetia alia est secundum prædestinationem, alia secundum præscientiam, hoc est dictu, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona, & mala indifferenter ex libero arbitrio dependent. Ergo nulla differentia est quam assignat Hieronymus inter has duas prophetias, dicens (in Glossa ord. super illud Matth. 1. *Ecce virgo concipiet*) „ prophetiam prædestinationis esse quæ „ sine nostro impletur arbitrio; prophe- „ tiam vero secundum præscientiam, cui „ nostrum admiscetur arbitrium. “

4. Præterea. Prædestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis salutaribus. Sed inter bona salutaria nostra merita computantur, quæ ex libero arbitrio dependent. Ergo prophetiæ secundum prædestinationem nostrum admiscetur arbitrium; & sic Hieronymus male distinguit.

5. Præterea. In prophetia non possunt considerari nisi tria, scilicet a quo est, in quo est, & de quo est. Sed penes illud a quo est, non distinguitur, quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet Spiritu sancto: nec iterum penes id in quo est, quia prophetiæ subiectum est humanus spiritus: ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona, vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimembri.

6. Præterea. Hieronymus dicit, quod illa prophetia, *Ecce virgo concipiet*, est secundum prædestinationem. Sed ad impletionem prophetiæ liberum arbitrium se immiscuit in Virginis assensu. Ergo prophetia secundum prædestinationem habet liberum arbitrium admixtum, & sic non differt a prophetia quæ est secundum præscientiam.

7. Præterea. Omnis enunciatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntianti. Sed per prophetiam comminationis prædicitur aliquid esse futurum, utpote destructionem alicuius civitatis. Cum ergo hæc denunciatio non sit falsa, nec dubia, quia in Spiritum sanctum, qui est prophetiæ auctor, nec falsitas, nec dubitatio cadit; oportet hoc futurum esse ad minus a Spiritu sancto præscitum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum præscientiam.

8. Præterea. Cum aliquid prædicitur secundum prophetiam comminationis, aut illa prædictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non dicitur competere prophetiæ, quæ in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim præcognoscere

(a) *Num & hic legendum* excedit?

re quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod prædicitur, & sic oportet a Deo esse præscitum. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ.

9. Præterea. Hierem. xvii. similis regula ponitur de divinis comminationibus, & promissionibus adimplendis: quia scilicet comminationes revocantur, quando gens contra quam est facta comminatio, pœnitentiam agit a malis: similiter promissio deficit, quando gens cui facta est, iustitiam derelinquit. Ergo sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiæ, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

10. Præterea. Isa. xxxviii. 1. Isaias prophetice dixit ad Ezechiam: *Dispone domui tuæ, quia morieris*. Hæc autem prophetia non est secundum prædestinationem, quia illam necesse est impleri omnibus modis sine nostro arbitrio: nec iterum secundum præscientiam, quia hoc futurum Deus non præsciebat, alias præscientiæ subesset falsum: nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione prædicebatur futurum. Ergo oportet esse aliquod quartum genus prophetiæ.

11. Sed diceres, quod hoc prædicebatur esse futurum secundum causas inferiores, & sic erat prophetia comminationis. Sed contra. Causæ inferiores mortis hominis ægrotantis, possunt homini esse notæ secundum artem medicinæ. Si igitur hoc non prædixit Isaias futurum nisi secundum causas inferiores, vel non prophetice prædixit, vel prophetica prædictio non differt a Medici prædictione; quod falsum est.

12. Præterea. Omnis prophetia est de rebus, vel intuendo causas superiores, vel intuendo inferiores. Si ergo prædicta prophetia intelligitur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores, pari ratione omnis prophetia conditionalis est; & sic omnis prophetia erit eiusdem rationis cum comminatoria.

13. Præterea. Prophetia comminationis quamvis non impleatur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitæ intelligentiæ significatione, ut Cassiodorus dicit (in prologo super Psal. & refertur in Glossa ordin. præmixa Psalterio) sicut quod dictum est per Ionam, *Ninive subvertetur*, impletum est secundum Augustinum in Lib. de civitate Dei (XXI. cap. xxiv. a med.) quia *quamvis Ninive steterit in mœnibus, corruit tamen in pravis moribus*. Sed hoc etiam invenitur in prophetia prædestinationis, & præscientiæ, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spiritualem sensum, sicut quod dictum est Isa. liv. 11. (a) *Fundabo Hierusalem*: & Daniel. 11. 45. (b) *Lapis abscissus de monte sine manibus confregit statuam*: & multa alia huiusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam præscientiæ, & prædestinationis.

14. Præterea. Si alicui demostrentur aliquæ futurorum similitudines, non dicitur Propheta, nisi intelligat ea quæ per illas significantur; sicut Pharao non est dictus Propheta, qui spicas, & boves vidit: *intelligentia enim opus est in visione*, ut dicitur Daniel. x. 1. Sed illi per quos comminationes divinæ fiunt, intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quæ per illa significantur, sicut patet de Iona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam: unde ea non subversa, sed correcta, doluit, quasi sua prophetia non esset impleta. Ergo Propheta ex hoc dici non debuit; & sic nec comminatio debet poni prophetiæ species: unde videtur prædicta distinctio nulla esse.

Sed contrarium apparet ex Glossa (ord.) quæ habetur super illud Matth. 1. *Ecce virgo concipiet*: ubi prædicta divisio ponitur, & explanatur.

Respondeo dicendum, quod prophetia a divina præscientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem, quod Deus alio modo præscit futura ab aliis qui futura præcognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare, scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus, & exitum, sive executionem huius ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quæcumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut Medicus secundum hoc dicitur futuram mortem præscire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; & eodem modo Astrologus dicitur præcognoscere futuras pluvias, aut ven-

(a) Vulgata: *Fundabo te in Sapphiris*. (b) Vulgata: *De monte abscissus est lapsis sine manibus, & comminuit testam, & ferrum, & æs, & argentum, & aurum*.

ventos. Unde si sint tales causæ quorum effectus impediri possunt, non semper evenit quod sic præscitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum, sed etiam quantum ad ipsum exitum, vel executionem ordinis. Cuius ratio est, quia eius intuitus æternitate mensuratur, quæ omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit: unde uno simplici intuitu videt & ad quid causæ sunt ordinatæ, & qualiter ordo ille impleatur. Hoc autem creaturæ est impossibile, cuius intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum: unde cognoscit illa quæ sunt illo tempore, futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum: unde sic solummodo a nobis præcognosci possunt, ut recte considerantibus appareat in hoc quod futura præscire dicimur, etiam magis præsentium quam futurorum scientiam habere, & sic remaneat solius Dei proprium vere scire futura. Quandoque igitur a divina præscientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum, quandoque vero ratione executionis, vel impletionis illius ordinis. Cum ergo sit prophetica revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis: tunc enim nihil aliud Prophetæ revelatur nisi quod secundum ea quæ nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinæ virtutis, ut suscitatio Lazari, & conceptio Christi, & huiusmodi; & secundum hoc est prophetia prædestinationis: quia, ut dicit Damascenus (Lib. II. orth. Fidei capit. III.) ea quæ Deus prædestinat, non sunt in nobis: unde & prædestinatio quasi quædam Dei præparatio dicitur. Hoc autem aliquis præparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quædam vero explentur operatione causarum aliarum sive naturalium, sive voluntariarum; & hæc inquantum per alias causas complentur, non sunt prædestinata, sunt tamen præscita: unde horum dicitur esse prophetia secundum præscientiam. Quia tamen præscientia propter homines fit, circa ea quæ per homines fiunt libero arbitrio, præcipue prophetia præscientiæ consistit. Unde prætermissis aliis causis creatis, Hieronymus (in Glossa ordin. super illud Matth. I. *Ecce virgo concipiet*) prophetiam præscientiæ notificans de solo libero arbitrio mentionem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit, reducitur ad bimembrem, ut dictum est: quia quædam respicit ordinem causarum, quædam autem exitum ordinis: & in hac divisione Cassiodorus stetit; Hieronymus vero alterum membrorum subdivisit: & ita Cassiodorus duo membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Præscientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem, est enim de omnibus existentibus, sive virtute creata, sive increata fiant; sed Hieronymus accepit præscientiam secundum quamdam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est prædestinatio per se loquendo, scilicet de his quæ virtute creata proveniunt.

Ad secundum dicendum, quod omnis prophetia divinam præscientiam habet quasi radicem. Sed cum in divina præscientia sit cognitio ordinis, & eventus, quædam prophetia derivatur ex una parte, quædam ex alia. Præscientia vero Dei secundum hoc proprie præscientiæ nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est: ordo enim ad eventum est in præsenti, unde de eo magis est scientia quam præscientia; & sic illa prophetia quæ ordinem respicit, non dicitur secundum præscientiam, sed solum illa quæ est secundum eventum.

Ad tertium dicendum, quod præscientia hic accipitur contra prædestinationem divisa, quantum ad ea in quibus præscientia prædestinationem excedit; non autem excedit præscientia prædestinationem in malis solum, si prædestinatio stricte accipiatur, sed etiam in omnibus bonis, quæ non fiunt sola virtute divina: unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod meritum nostrum est & ex gratia, & ex libero arbitrio; non autem subiacet prædestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quæ a solo Deo est: unde id quod ex nostro arbitrio est, prædestinationi subesse dicitur per accidens.

Ad quintum dicendum, quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona, & mala, quia huiusmodi differentiæ per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur; sed secundum quod est de ordine, vel de exitu ordinis, ut dictum est (in corp. art.)

Ad sextum dicendum, quod ad Christi conceptionem intervenit consensus Virginis, non quasi operans, sed sicut impedi-

mentum removens: non enim invite tantum beneficium præstari debebat.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum: sic enim Medicus dicit: Iste sanabitur, & iste morietur: & si aliter contingat, non falsum dicit, sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri, & tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum: unde Philosophus dicit in II. de generat. (comm. lxiv.) quod *futurus quis incedere, non incedet*: & secundum hoc denuntiatio Prophetæ comminantis nec falsa est, nec dubia, quamvis non eveniat quod prædixit.

Ad octavum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum, quem directe respicit, sic est absque omni conditione: absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte, sic intelligenda est sub conditione causæ; & tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa existente, utpote iniquitate remanente, quod talis pœna vel talis determinate secundum divinam iustitiam debeatur.

Ad nonum dicendum, quod sub prophetia comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio: Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

Ad decimum dicendum, quod prophetia illa fuit secundum comminationem: & quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

Ad undecimum dicendum, quod causæ inferiores non solum sunt causæ naturales, quas Medici præcognoscere possunt, sed etiam causæ meritoriæ, quæ ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causæ etiam naturales salutis, vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod causæ superiores, quæ sunt rerum rationes in divina præscientia, numquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causæ inferiores: & ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

Ad decimumtertium dicendum, quod in prophetia prædestinationis, & præscientiæ quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis; sed litteralis sensus attenditur secundum ea quæ per similitudines significantur, sicut in omnibus mediate significatis accidit: unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quæ per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum Prophetæ attenditur secundum illas similitudines rerum quæ eveniunt, quia similitudines illæ non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quædam: unde & illud quod eveniet, significatum per huiusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem, sed ad sensum mysticum; sicut cum dicitur, *Ninive subvertetur*, subversio materialis pertinet ad sensum litteralem; sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem: & in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod in somnio Pharaonis spicæ illæ, & boves non demonstrabantur ut res quædam, sed solum ut similitudines: & ideo Pharao, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicuius rei intellectum, & propter hoc (a) Propheta non fuit. Sed Ionæ, cui dictum est, *Ninive subvertetur*, aderat intelligentia alicuius rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, præscius non fuerit: unde quantum ad hoc quod non intelligebat, Propheta non fuit. Sciebat tamen Ionas, & Prophetæ comminantes, prophetiam quam prædicebant, non esse secundum præscientiam, sed secundum comminationem: unde dicitur Ionæ ult. 2. *Propter hoc praeoccupavi ut fugerem in Tharsis: scio enim quod tu clemens & misericors es.*

(a) *Al.* prophetia.

AR-

ARTICULUS XI.

Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas.

2. 2. *quæst.* clxxi. *art.* 6.

UNdecimo quæritur, utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas. Et videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiæ ponatur, si prophetiæ conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad præscientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius (Lib. V. de Consf. prosa ult. a med.) Ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiæ quasi in eius definitione posita.

2. Præterea. Illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quæ non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia malitiæ, vel iniquitatis, ut habetur Hierem. xviii. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

3. Præterea. Isai. xxxviii. dicit Glossa (super illud, *Dispone domui tuæ*) quod Deus Prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem eius est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

4. Præterea. Si prophetia habet immobilem veritatem, aut hoc est ex parte Prophetæ videntis, aut ex parte rei quæ videtur, aut ex parte speculi æterni a quo videtur. Non autem ex parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei visæ, quæ contingens est; nec ex parte divinæ præscientiæ, sive speculi, quia per hoc necessitas rei non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

5. Sed diceres, quod divina præscientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit; sed tamen aliter non eveniet quod præscitur: & hoc modo prophetia habet immobilem veritatem. Immobile enim dicitur secundum Philosophum (V. Phys. text. xx.) quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur. Sed contra. Posito possibili nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id quod est præscitum, & prophetatum, aliter se habere, si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile. Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo &c.

6. Præterea. Veritas propositionis sequitur conditionem rei: quia ex eo quod res est, vel non est, oratio vera, vel falsa est, ut dicit Philosophus (in prædicamento de substantia non procul a fin.) Sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes, & mutabiles. Ergo prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

7. Præterea. Effectus denominatur necessarius, vel contingens a causa proxima, non a prima. Sed causæ proximæ rerum de quibus est prophetia, sunt causæ mobiles, quamvis causa prima sit immutabilis. Ergo prophetia non habet immobilem, sed mobilem veritatem.

8. Præterea. Si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, & illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum. Ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; & sic prophetia non erit de futuris contingentibus.

Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ordin. in prologum præfixum Psalterio) *Prophetia est divina inspiratio, vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians.*

Præterea. Prophetia est divinæ præscientiæ signum, ut dicit Hieronymus (loco nunc dicto, & Matth. 1. super illud *Ecce virgo concipiet.*) Sed præscita, inquantum subsunt præscientiæ, sunt necessaria. Ergo & prophetata, inquantum de illis est prophetia: ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Præterea. Scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare, scilicet ipsas res prophetatas, & cognitionem quæ de illis habetur; & horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsæ enim res prophetatæ sunt immediate a causis mobilibus sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota: cognitio vero prophetica e converso est a divina præscientia sicut a causa proxima, a

rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate, & contingentia sequitur causam proximam, & non causam primam: unde res ipsæ prophetatæ mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut & divina præscientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quæ est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina præscientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quæ est signum eius, immobilem habeat veritatem.

Quomodo autem præscientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quæstione de scientia Dei (art. 13.) unde non oportet hoc repetere, cum immobilitas prophetiæ tota dependeat ex immobilitate divinæ præscientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens: sic etiam & huic rei quæ prophetatur, non per se competit esse immobilem, sed solum inquantum est prophetata: unde convenienter in definitione prophetiæ ponitur.

Ad secundum dicendum, quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem: non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est (art. præced. ad 8. argum.) & hunc ordinem esse quem Propheta prædicit, necessarium est, quamvis eventus quandoque non sequatur.

Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa æterna Dei dispositio, quæ numquam variatur: propter quod dicit Gregorius, quod Deus numquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquæ causæ ordinatæ sunt. Sententiæ autem in iudiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causæ sunt ordinatæ, est a Deo ab æterno dispositum; & tunc idem est Dei consilium, & sententia: quandoque vero ad aliquid ordinatæ sunt causæ, quod non est a Deo ab æterno dispositum; & tunc Dei consilium, & sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiæ, quæ respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetæ vero revelatur quandoque sententia consilio conformis; & tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum: quandoque vero revelatur sententia non conformis consilio; & tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, & non quantum ad eventum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod immobilitas prophetiæ est ex parte speculi æterni, non quod rebus prophetatis necessitatem imponat, sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut & ipsa est.

Ad quintum dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum præscientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile est, posito hoc, scilicet quod dicitur esse præscitum: quia ex hoc ipso quod ponitur præscitum, ponitur ita futurum esse, cum præscientia ipsum eventum respiciat.

Ad sextum dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

Ad septimum dicendum, quod quamvis rei prophetatæ causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiæ causa proxima est immobilis, ut dictum est (in corp. artic.) & ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile iudicium, sicut & præscitum non evenire. Quod qualiter debeat concedi, & qualiter debeat negari, dictum est in quæstione de scientia Dei (art. 13.)

ARTICULUS XII.

Utrum prophetia quæ est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria.

2. 2. *quæst.* clxxiv. *art.* 2.

DUodecimo quæritur, utrum prophetia quæ est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quæ habet visionem intellectualem simul cum imaginaria. Et videtur quod non. Quia illa prophetia quæ habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit

dit eam quæ habet intellectualem tantum. Ergo visio prophetica quæ habet utramque, est potior illa quæ habet unam tantum: quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

2. Præterea. Quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod fit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio. Ergo perfectior est prophetia quæ habet imaginariam visionem adiunctam, quam illa quæ habet intellectualem tantum.

3. Præterea. De Ioanne Baptista dicitur Matth. 11. quod ipse est Propheta, & plus quam Propheta. Hoc autem dicitur inquantum Christum non solum intellectualiter, vel imaginarie vidit, ut alii Prophetæ, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui admiscetur corporalis visio, est nobilissima; & eadem ratione illa cui adiungitur visio imaginaria, est nobilior illa quæ habet intellectualem tantum.

4. Præterea. Tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentiæ rationem speciei constituentes. Sed differentiæ constituentes prophetiam sunt visio, & denuntiatio. Ergo illa prophetia quæ habet denuntiationem, videtur esse perfectior ea quæ non habet. Sed enuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione, quia oportet eum qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior quæ fit cum visione imaginaria, & intellectuali.

5. Præterea. I. Corinth. XIV. super illud, *Spiritus autem loquitur mysteria*, dicit Glossa (in prologum D. Hieron. præfixum Psalterio:) „ Minus est Propheta „ qui rerum significatarum solo spiritu „ videt imagines, & magis est Prophe- „ ta qui solo earum intellectu est præ- „ ditus, sed maxime Propheta est qui „ in utraque præcellit: “ & sic idem quod prius.

6. Præterea. Prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, & perficitur in imaginatione. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est perfectior quam quæ habet intellectualem tantum.

7. Præterea. Debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiæ. Sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia quæ habet imaginariam visionem, sit perfectior.

8. Præterea. Maioris perfectionis est cognoscere rem aliquam ut in se est, & prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo eadem ratione perfectius est cognoscere aliquam rem, ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia quæ habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est nobilior ea quæ habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatæ tantum in se, & non prout sunt signatæ.

9. Præterea. Sicut dicit Dionysius 1. cap. cælest. Hierarch. (parum ante medium) *impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi sacrorum velamimum varietate velatum*. Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras vel ab homine formatas, vel divinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse immissæ divinitus quam formatæ ab homine. Ergo illa videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale, & figuræ imaginariæ.

10. Præterea. Ut dicit Hieronymus super Lib. Reg. Prophetæ contra Agyographas distinguuntur. Sed illi quos nominat Prophetas, omnes, aut fere omnes revelationem acceperunt sub figuris imaginativis; plures autem eorum quos inter Agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur Prophetæ illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem, & imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Præterea. Secundum Philosophum II. Metaph. (com. 1.) intellectus noster se habet ad primas rerum causas, quæ sunt maxime notæ in natura, sicut se habet oculus noctuæ ad lucem Solis. Sed oculus noctuæ non potest inspicere Solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo & intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit: ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; & sic in-

intellectualis visio non erit certior quam imaginaria, cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adiuncta nihil diminuat de eius nobilitate; & sic illa prophetia quæ fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus æque digna.

12. Præterea. Sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum. Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; & sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ut sup.) *Illius prophetia modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur*, Illa vero prophetia, quæ habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii, vel visionis. Ergo prophetia quæ est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

2. Præterea. Omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. Ergo prophetia quæ fit secundum intellectualem visionem, est nobilior.

3. Præterea. Ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio: quia qui fallitur, non intelligit, ut dicit Augustinus in Lib. de vera Religione (Lib. lxxxiii. Quæst. quæst. xxxii. in princ.) Visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum: unde IV. Metaph. (comm. xxiv.) ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem, est nobilior.

4. Præterea. Quando una vis animæ a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur. Si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo & prophetia nobilior.

5. Præterea. Sicut se habent potentiæ ad invicem, ita & actus potentiarum. Sed intellectus non coniunctus imaginationi, utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi coniuncto, scilicet humano. Ergo prophetia quæ habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est illa quæ habet utramque.

6. Præterea. Adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in Glossa Psalterii (ubi sup.) ut adminiculum prophetiæ. Ergo prophetia quæ habet imaginariam visionem, est imperfectior.

7. Præterea. Quanto aliquod lumen est magis remotum ab obscuritatibus, sive nebulis, tanto magis est clarum. Sed imaginariæ figuræ sunt quasi quædam nebulæ, quibus obumbratur intellectuale lumen, ratione cuius ratio humana quæ a phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentiæ. Ergo prophetia quæ habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

8. Præterea. Nobilitas tota propheticæ cognitionis consistit in hoc quod Dei præscientiam imitatur. Sed prophetia quæ est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam præscientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam quæ habet imaginariam visionem. Ergo illa quæ caret imaginaria visione, est nobilior.

Respondeo dicendum, quod cum natura speciei consistat ex natura generis, & natura differentiæ, ex utraque dignitas speciei potest pensari: & secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilius invenitur; sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilius id in quo natura generis est perfectior; quandoque vero id in quo est perfectius natura differentiæ. Cum enim natura differentiæ addit aliquam perfectionem supra generis naturam, præeminentia quæ est ex parte differentiæ, facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut etiam in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quæ ad rationem animalis spectant, utpote sensus, & motus, & alia huiusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius, ut patet in fide, quæ est cognitio ænigmatica, eorum scilicet quæ non videntur. Qui enim abundat in natura generis, & deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui iam percipit aliquem intellectum credibilium, & quodam modo iam ea videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; & tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quæ credit. Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur

detur esse quædam cognitio obumbrata, & obscuritati admixta, secundum id quod habetur II. Petr. 1. *Habetis firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Unde hoc etiam ipsum nomen prophetiæ demonstrat quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo: quæ enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quæ rationem prophetiæ complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiæ habere, & magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur, sic enim veritatis propheticæ cognitio obumbratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem, vel visionem, sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat, scilicet acceptionem, & iudicium de acceptis; iudicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum, acceptio vero est & secundum intellectum, & secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed iudicium tantum supernaturale; & sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione: & talis forte fuit inspiratio Salomonis, inquantum de moribus hominum, & naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius iudicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; & hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu Prophetæ rerum imagines formantur, vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate iam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quæ habeat acceptionem sine iudicio, unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quæ habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quæ habet iudicium, & acceptionem imaginariam; illa vero intellectualis visio quæ habet iudicium, & acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quæ cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quæ habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea quæ habet imaginariam adiunctam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa prophetia quæ in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quæ sola in intellectuali visione consistit, eo quod illa habet intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem, & iudicium, in hac vero ad iudicium tantum.

Ad secundum dicendum, quod in utraque prophetia sit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode: quia in illa prophetia quæ dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticæ revelationis in intellectu percipitur, & exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticæ revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad iudicium, & partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quæ visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior: ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodammodo decidit quantum ad aliquid a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Ioannes Christum digito demonstravit, non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetiæ comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis; sed fuit quoddam divinitus concessum amplius quam prophetia: unde dicitur Luc. x. 24. *Multi Reges, & Prophetæ voluerunt videre quæ vos videtis, & non viderunt*.

Ad quartum dicendum, quod (a) denuntiatio per verba, vel facta communis est utrique: quia & prophetia quæ tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi iudicium de his quæ ab alio accipiuntur; sicut Ioseph habuit solummodo iudicium de his quæ a Pharaone

(a) *Al.* denudatio.

raone sunt visa, non quod ipse acceperit quid esset futurum: & sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem visionem tantum habente, de qua nunc loquimur.

Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur: ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiæ, vel Hieremiæ, cuius contrarium dicitur a Sanctis: habet tamen veritatem quantum ad aliquid eius dictum, quia scilicet iudicium non perficitur non propositis his de quibus est iudicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad iudicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicuius faciens, quousque apponantur aliqua de quibus est iudicandum vel a se, vel ab alio accepta: & sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

Ad septimum dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum, sed quandoque propter acceptionem plenissimam intellectus, ut dictum est (in corp. & ad 2. argum.) & ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod signum, inquantum huiusmodi, est causa cognitionis; signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est, & alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus: & ideo e contrario se habet de signo, & signato: unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis imagines impressæ divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quæ est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptione quæ fit per imaginarias formas.

Ad decimum dicendum, quod ideo specialius Prophetæ nuncupantur in distinctione prædicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiæ, etiam ratione differentiæ. Agyographæ autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad iudicium tantum, sive quantum ad iudicium, & acceptionem simul.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illæ sunt nobiliores ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariæ: unde & visio intellectualis est nobilior.

Ad duodecimum dicendum, quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis: imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia: unde semper necesse est quod imaginatio sit alicuius non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, & eo cognoscuntur non solum materialia, sed immaterialia: unde & quædam cognoscuntur ab eo per essentiam, quædam autem per similitudinem.

Ad rationes vero quæ in contrarium obiiciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

ARTICULUS XIII.

Utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

2. 2. *quæst.* clxxiv. *art.* 3.

Tertiodecimo quæritur, utrum gradus prophetiæ distinguantur secundum visionem imaginariam. Et videtur quod sic. Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetatæ rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetatæ est per visionem imaginariam. Ergo possunt gradus prophetiæ distingui penes visionem imaginariam.

2. Præterea. Perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem, & exinde est scientia opinione perfectior. Sed similitudines imaginariæ sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

3. Præterea. In omni cognitione quæ est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figuræ imaginatæ in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiæ. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior prophetiæ gradus.

4. Præterea. Cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem, quanto est perfectius lumen in intellectu Prophetæ, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariæ visio-

ſionis demonſtrant diverſos gradus intellectualis viſionis. Sed ubi eſt perfectior intellectualis viſio, eſt perfectior prophetia. Ergo & ſecundum imaginariam viſionem gradus prophetiæ diſtinguitur.

5. Sed dicendum, quod diverſitas viſionis imaginariæ non diſtinguit ſpeciem prophetiæ, & ideo nec ſecundum ipſam gradus prophetiæ diſtinguuntur. Sed contra. Omne calidum elementare eſt eiuſdem ſpeciei; ſed tamen apud Medicos diſtinguitur calidum in ptimo, & ſecundo, & tertio, & quarto gradu. Ergo diſtinctio graduum non requirit ſpeciei diſtinctionem.

6. Præterea. Magis, & minus non diverſificant ſpeciem. Sed intellectualis viſio non diſtinguitur in Prophetis niſi ſecundum lumen propheticum perfectius, & minus perfecte receptum. Ergo differentia viſionis intellectualis non diverſificat ſpeciem prophetiæ: ergo nec gradus ſecundum reſponſionem prædictam; & ſic non eſſent in prophetia aliqui gradus, ſi nec ſecundum viſionem intellectivam, nec ſecundum imaginariam diſtinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiæ diſtingui ſecundum imaginariam viſionem.

1. Sed contra. Viſio imaginaria non facit Prophetam, ſed ſolum intellectualis. Ergo nec ſecundum eam gradus prophetiæ diſtinguuntur.

2. Præterea. Illud quod diſtinguitur per ſe, diſtinguitur penes id quod eſt ei formale. Sed in prophetia intellectualis viſio eſt formalis, imaginaria vero quaſi materialis. Ergo gradus prophetiæ diſtinguuntur ſecundum intellectualem, & non ſecundum imaginariam viſionem.

3. Præterea. Imaginariæ viſiones in eodem Propheta pluries variantur, quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod ſecundum imaginariam viſionem poſſint gradus prophetiæ diſtingui.

4. Præterea. Sicut ſe habet ſcientia ad res ſcitas, ita prophetia ad res prophetatas. Sed ſcientia diſtinguitur ſecundum res ſcitas, ut dicitur in III. de Anima (com. xxxviii.) Ergo & prophetia ſecundum res prophetatas, & non ſecundum imaginariam viſionem.

5. Præterea. Secundum Gloſſam in principio Pſalterii, prophetia conſiſtit in dictis, & factis, ſomnio, & viſione. Non ergo debent magis prophetiæ gradus diſtingui ſecundum imaginariam viſionem, ad quam pertinet viſio, & ſomnium, quam ſecundum dicta, & facta.

6. Præterea. Etiam miracula ad prophetiam requiruntur: unde Moyſes cum a Domino mitteretur, petivit ſigna, Exod. iii. & in Pſalm. lxxiii. 9. dicitur: *Signa noſtra non vidimus: iam non eſt Propheta*. Ergo non magis debent diſtingui prophetiæ gradus ſecundum imaginariam viſionem quam ſecundum ſigna.

Reſpondeo dicendum, quod quando ad aliquid conſtituendum duo concurrunt, quorum unum eſt alio principalius, in eo quod ex eis conſtituitur, poteſt gradus comparationis attendi & ſecundum id quod eſt principale, & ſecundum id quod eſt ſecundarium. Sed exceſſus eius, ſecundum quod eſt principale, oſtendit eminentiam ſimpliciter; exceſſus vero eius, ſecundum quod eſt ſecundarium, oſtendit eminentiam ſecundum quid, & non ſimpliciter, niſi ſecundum quod exceſſus in eo quod eſt ſecundarium, eſt ſignum exceſſus in eo quod eſt principalius; ſicut ad meritum humanum concurrit caritas quaſi principale, & opus exterius quaſi ſecundarium; meritum autem ſimpliciter loquendo, ſcilicet reſpectu præmii eſſentialis, iudicatur maius, quod ex maiori caritate procedit; magnitudo vero operis facit maius meritum ſecundum quod attenditur reſpectu alicuius præmii accidentalis, non autem ſimpliciter, niſi inquantum demonſtrat magnitudinem caritatis, ſecundum id quod Gregorius dicit (homil. xxx. in Evang. non longe a princ.) *Amor Dei operatur magna, ſi eſt*. Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis viſio quaſi principalis, & imaginaria quaſi ſecundaria, gradus prophetiæ eſt ſimpliciter iudicandus eminentior ex eo quod viſio intellectualis eſt eminentior; ex eminentia vero imaginariæ viſionis oſtenditur eminentior gradus prophetiæ ſecundum quid, & non ſimpliciter, niſi inquantum perfectio imaginariæ viſionis demonſtrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis viſionis non poſſunt accipi aliqui determinati gradus: quia plenitudo intellectualis luminis non manifeſtatur niſi per aliqua ſigna, unde penes illa ſigna oportet diſtinguere gradus prophetiæ. Sic ergo poſſunt diſtingui gradus prophetiæ ſecundum quatuor. Primo ſecundum ea quæ requiruntur ad prophetiam. Eſt autem duplex actus prophetiæ, ſcilicet viſio, & denuntiatio. Ad viſionem autem requiruntur duo, ſcilicet iudicium, quod eſt ſecundum intellectum, & acceptio, quæ eſt quandoque ſecundum intellectum, quandoque ſecundum ima-

imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis, scilicet quædam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad Ezechielem Ezech. III. 8. *Dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, & frontem tuam duriorem frontibus eorum*: & sequitur: *Ne timeas eos, neque metuas a facie eorum*. Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatæ, scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatæ demonstratur: unde & Moyses a Deo signum accepit, ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiæ est in eo in quo invenitur quædam audacia, vel promptitudo ad aliquid dicendum, vel faciendum, sine hoc quod ei revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiæ fuisse in Samsone, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum iudicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia, & Hieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad iudicium, & quantum ad acceptionem, sicut in David. Secundo possunt distingui gradus prophetiæ ex dispositione prophetantis; & sic cum prophetia fiat in somnio, & visione vigiliæ, ut dicitur Numer. XI. perfectior est gradus prophetiæ quæ est in vigilia, quam quæ est in somnio: tum quia intellectus est melius dispositus ad iudicandum; tum quia evocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta interiorum virium ad ea quæ divinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi: quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiæ gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; & ideo altior gradus prophetiæ est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur I. Regum III. quam quando demonstrantur aliquæ figuræ, quæ sunt aliarum rerum similitudines, ut olla succensa ostensa est Hieremiæ, Hierem. I. ex hoc enim manifeste ostenditur, quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur, quando secundum expressiorem similitudinem res propheticæ demonstrantur. Quarto ex parte eius qui revelationem facit: eminentior enim gradus prophetiæ est quando videtur ille qui loquitur, quam quando verba audiuntur tantum, sive sit in somnio, sive sit in visione: quia ostenditur quod magis accedit Propheta ad cognitionem eius qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiæ est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; & adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut Isai. I. Isaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetiæ revelatio a Deo descendat in Angelum, & ab Angelo in hominem, tanto ostenditur plenior prophetiæ receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiæ.

Rationes illæ quæ ostendunt quod gradus prophetiæ distinguuntur secundum imaginariam visionem, concedendæ sunt secundum modum prædictum: nec hoc dicendum est, quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

Ad rationes vero quæ sunt in oppositum, per ordinem respondendum est.

Ad quarum etiam primam patet responsio ex dictis (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie, potest esse secundum id quod est materiale; sicut animal distinguitur per masculinum, & femininum, quæ sunt differentiæ materiales, ut in X. Metaphysic. (comm. XXV.) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens Prophetæ, sed sit quasi quædam passio transiens, non oportet ut Propheta semper sit in eodem gradu prophetiæ; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

Ad quartum dicendum, quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio, & de creaturis scientia; non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiæ, & præcipue cum ea quæ sunt denuntianda, Prophetæ revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur. Potest tamen dici, quod secundum res prophetatas gradus prophetiæ distinguuntur, sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiæ assignari, nisi forte in genere, ut

ut si dicatur, quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

Ad quintum dicendum, quod dicta, & facta quæ ibi tanguntur, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetiæ distingui.

Ad sextum dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia; potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetiæ demonstratur: unde & gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut & scientia quæ demonstrat *propter quid*, est potior quam scientia quæ dicit *quia*: & propter hoc I. Corinth. XII. præmittitur gratia signorum gratiæ prophetiæ. Unde & ille Propheta est excellentissimus qui etiam signa facit, habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica, etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiæ; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiæ, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

ARTICULUS XIV.

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis Prophetis.

2. 2. *quæst.* CLXXIV. *art.* 4.

QUartodecimo quæritur, utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis. Et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius (homil. XVI. in Ezech.) *per successiones, & incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum*.

2. Præterea. Glossa dicit in principio Psalterii: *David Propheta fuit excellentissimus*. Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3. Præterea. Maiora miracula facta sunt per Iosue, qui fecit stare Solem, & Lunam, Iosue X. quam per Moysen; & similiter per Isaiam, qui fecit Solem retrocedere, Isaiæ XXXVIII. Ergo Moyses non fuir Prophetarum maximus.

4. Præterea. Eccli. XLVIII. 4. dicitur de Elia: (a) *Quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* &c. & sic idem quod prius.

Præterea. Matth. XI. 11. dicitur de Ioanne: *Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista*. Ergo nec Moyses fuit eo maior; & sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Deut. ult. 10. *Non surrexit Propheta ultra in Israel sicut Moyses*.

Præterea. Num. XII. 6. dicitur: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio, aut visione loquar ad eum: at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est*. Ex quo patet quod ipse aliis Prophetis præfertur.

Respondeo dicendum, quod inter Prophetas aliqui secundum aliquid diversimode possunt maiores reputari; simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit: in eo enim quatuor quæ ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numer. XII. 8. *Palam, & non per ænigmata & figuras Dominum videt*. Et hæc quidem eius visio non est facta Angelo mediante, sicut aliæ visiones prophetales: unde ibidem dicitur: *Ore ad os loquor ei*. Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinam de videndo Deum (epist. CXLVII. al. CXII. cap. XII.) & XII. super Genesim ad litteram (cap. XXVII.) Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat: unde dicitur Exod. XXXIII. 11. quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum*: in quo etiam alia eius eminentia, quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit non in figura hominis, vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia; quod de nullo aliorum legitur. Tertio eius denuntiatio fuit excellentissima: quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinæ; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens: *Hæc dicit Dominus*: & non uni familiæ, sed toti populo: nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius Prophetæ præcedentis, sicut Prophetæ denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi: unde denuntiatio præcedentium fuit præparatio ad legem Moysi, quæ fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium Prophetarum. Quarto fuit eminentior quantum ad ea quæ

(a) Vulgata: *Quis potest similiter sic gloriari tibi?*

quæ ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem, & instructionem totius generis; alii vero Prophetæ fecerunt particularia signa ad speciales personas, & specialia negotia: unde dicitur Deuter. ult. 10. *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem.* Quantum ad eminentiam revelationis in omnibus signis, atque portentis, sicut fecerat in terra Aegypti Pharaoni, & omnibus servis eius, & ita magna mirabilia quæ fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Aegyptum, non solum ad denuntiandum verba Domini, sed ad flagellandum Aegyptum, & populum liberandum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his quæ pertinent ad mysterium incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores revelationes acceperunt quam Moyses; non autem quantum ad cognitionem Divinitatis, de qua plenissime Moyses instructus fuit.

Ad secundum dicendum, quod David dicitur esse excellentissimus Prophetarum, quia expressissime prophetavit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint maiora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt maiora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, & ad populi instructionem in nova lege, & liberationem; illa vero fuerunt aliqua particularia negotia.

Ad quartum dicendum, quod eminentia Eliæ præcipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit: etiam multis aliis Prophetis eminentior fuit quo ad audaciam, & magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

Ad quintum dicendum, quod cum Moyses alii præfertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti: quia tunc præcipue prophetia fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, expectabatur venturus. Ioannes autem ad novum pertinet testamentum: unde Matth. 11. 13. *Lex, & Propheta usque ad Ioannem.* In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio: unde dicitur II. Corinth. III. 18. *Nos autem revelata facie*: ubi expresse Apostolus se, & alios Apostolos Moysi præfert. Et tamen non sequitur, si Ioanne Baptista nullus fuit maior, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiæ: quia cum prophetia non sit donum gratiæ gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

QUAESTIO XIII.

De raptu,

in quinque articulos divisa.

Primo quæritur, quid sit raptus.

Secundo. Utrum Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.

Tertio. Utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod abstrahatur a sensibus.

Quarto. Utrum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus possit videre Deum per essentiam.

Quinto quæritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, & quid non scivit.

ARTICULUS I.

Quid sit raptus.

Quæstio est de raptu: & primo quæritur, quid sit raptus. Describitur autem a magistris sic: *Raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris naturæ elevatio.* Et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit (II. de lib. arb. capit. IX.) *intelligentia hominis naturaliter prætegnoscit Deum.* Sed in raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

2. Præterea. Magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in III. cæli, & mundi (comm. XX. a med.) Ergo nec elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris naturæ, est nisi naturalis.

3. Præterea. Roman. 11. super illud, *Contra naturam insertus es in bonam olivam,* dicit Glossa (ordin.) quod Deus auctor naturæ nihil contra naturam facit: quia hoc est unicuique naturale quod ab eo accepit a quo est modus omnis, & ordo naturæ. Sed elevatio raptus fit a Deo,

qui

qui est conditor humanæ naturæ. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

4. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. Sed contra. Dionysius dicit VIII. de divin. Nomin. quod iustitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum, & dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam iustitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum eius.

5. Præterea. Si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur, quia Deus non est causa quare sit homo deterior, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. quæst. Sed bonum hominis est secundum rationem vivere, & voluntarie operari, ut patet per Dionysium III. de divin. Nomin. (cap. IV. p. 4. a med.) Cum ergo violentia sit contraria voluntario, & bonum rationis evacuet, ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur V. Metaph. (com. VI.) videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, & descriptio prædicta designat in hoc quod dicit, *vi superioris naturæ*.

6. Præterea. Secundum Philosophum in III. de Anima (com. VII.) excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum, non autem excellentiæ intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilium, quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere. Ad quæcumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

7. Præterea. Augustinus (alius Auctor) dicit in Lib. de spiritu, & anima, quod *Angelus, & anima natura sunt pares, officio dispares*. Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quæ homines elevantur in raptu. Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

8. Præterea. Si aliquis motus sit naturalis, & perventio ad terminum motus est naturalis, cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenerit: unde Augustinus in I. Confessionum (cap. I. ante med.) *Fecisti nos, Domine, ad te; & inquietum est cor nostrum donec quiescat in te*. Ergo elevatio illa qua mens pertingit ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

9. Sed dicebas, quod ferri in Deum non est naturale humanæ menti ex se ipsa, sed ex præstitutione divina, & sic non est simpliciter naturale. Sed contra. Inferior natura non operatur, nec tendit in aliquem finem nisi ex præstitutione divina, ratione cuius dicitur omne opus naturale opus intelligentiæ; & tamen rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter, & operationes. Ergo & ferri in Deum, si sit naturale menti ex præstitutione divina, debet iudicari simpliciter naturale.

10. Præterea. Prius est anima in se, secundum quod spiritus dicitur, quam prout est coniuncta corpori, secundum quod dicitur anima. Sed animæ, inquantum est spiritus quidam, actus eius est cognoscere Deum, & alias substantias separatas; inquantum vero est corpori coniuncta, actus eius est cognoscere res sensibiles. Ergo per prius est animæ cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur cognitio sensibilium sit animæ naturalis, & cognitio divinorum intelligibilium est ei naturalis; & sic idem quod prius.

11. Præterea. Naturalius ordinatur aliquid ad ultimum terminum quam ad medium, cum per medium ordo sit ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quædam media quibus pervenitur ad cognitionem Dei: Rom. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed cognitio sensibilium est homini naturalis. Ergo & cognitio intelligibilium; & sic idem quod prius.

12. Præterea. Nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quædam res, ut herbæ, vel lapides, habent naturales virtutes evocandi mentem a sensibus, ut quædam mirabilia cernantur, quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

Sed contra est quod II. Corint. XII. super illud, *Scio hominem*, dicit Glossa (ordin.) „ Raptum, idest contra naturam „ elevatum. "

Respondeo dicendum, quod sicut cuiuslibet alterius rei est quædam operatio naturalis rei, inquantum est hæc res, ut ignis, aut lapidis; ita etiam hominis est quædam operatio, inquantum est homo, quæ est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari

ri rem aliquam a sua operatione naturali. Uno modo ex defectu propriæ virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca, sive intrinseca, sicut est cum ex defectu virtutis formativæ in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divinæ virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit, sicut fit in miraculis, ut cum virgo concipit, vel cæcus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali & propria operatione dicitur immutari. Potest autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione, & sensu: operatio enim eius qua solis intellectualibus inhæret, omnibus inferioribus prætermissis, non est eius inquantum est homo, sed inquantum aliquid in eo divinum existit, ut dicitur X. Ethic. (capit. VII. a med.) operatio vero qua solis sensibilibus inhæret præter intellectum, & rationem, non est eius inquantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suæ cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua præter sensum inspicit. Hæc igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriæ virtutis, sicut accidit in phreneticis, & aliis mente captis; & hæc quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina; & tunc proprie elevatio quædam est: quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quæ fit virtute divina, quæ est supra hominem, est in aliquid altius quam fit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus, qua definitur ut quidam motus, tangitur eius genus in hoc quod dicitur, *elevatio*; causa efficiens in hoc quod dicitur, *vi superioris naturæ*; & duo termini motus *a quo*, & *in quem*, cum dicitur, *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam*.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter, scilicet per essentiam suam, & per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Uni enim & eidem rei est aliquid contra naturam, & secundum naturam secundum eius status diversos, eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, & dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam pervenerit ætatem, esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est, quod intelligentiæ humanæ secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum, sed in sui principio, scilicet in statu viæ, est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, scilicet in patria: & si in statu viæ elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriæ, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, quæ est propria uniuscuiusque rei; & universalis, quæ complectitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam, vel contra naturam: uno modo quantum ad naturam particularem; alio modo quantum ad universalem; sicut omnis defectus, & corruptio, & senium est contra naturam particularem; sed tamen naturale est secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur, omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus, sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem, nisi quando a superiori sic imprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio fit eius natura. Et sic patet quomodo ea quæ a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra.

Unde & patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturæ, sicut Glossa exponit Rom. 11.

Ad quartum dicendum, quod Deus quamvis numquam contra iustitiam faciat, tamen aliquid præter iustitiam facit. Tunc enim est aliquid contra iustitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur, ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra iustitiam, sed præter. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viæ elevat supra modum suum, non facit contra iustitiam, sed præter.

Ad quintum dicendum, quod opus homi-

minis ex hoc quod habet bonitatem meriti, exigit ut sit secundum rationem, & voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in raptu, non est huiusmodi: unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute divina. Nec tamen potest dici omnino violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis proiicitur deorsum velocius quam sit dispositio motus naturalis: proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur III. Ethic. (cap. 1. circa med.)

Ad sextum dicendum, quod hoc est commune intellectui, & sensui quod uterque deficit a perfecta perceptione excellentis obiecti, etsi uterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia quod ex hoc quod sensus ab excellenti sensibili movetur, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere: unde auctoritas Philosophi non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus, & anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultimæ consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in cælo, ut dicitur Matth. XXII. Vel dicendum, quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis inveniatur perfectior.

Ad octavum dicendum, quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio, vel medio, sed in fine motus; & propter hoc non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod operationes rerum naturalium, quæ sunt ex præstitutione divina, dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sicut sunt earum naturæ; non autem sic a Deo præstituitur homini elevatio raptus.

Ad decimum dicendum, quod illud quod est prius in intentione naturæ, est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili: quia esse in actu est prius a natura, quamvis una & eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animæ, inquantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem naturæ, sed posterior tempore: unde si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium: & si aliter fiat, erit perventio non naturalis; & sic est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod illa abstractio a sensibus quæ fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam abstractionem quæ fit ex defectu propriæ virtutis: non enim illæ res havent naturam a sensibus abstrahendi, nisi inquantum obstupefaciunt sensus: unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

ARTICULUS II.

Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.

2. 2. *quæst.* CLXXIV. *art.* 3.

SEcundo quæritur, utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam. Et videtur quod non. Eph. VIII. super illud, *Tenebris obscuratum habentes intellectum*, Glossa: „Omnis qui intelligit, qua„ dam luce minori illustratur." Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad huiusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est nisi lux gloriæ, de qua dicitur in Psal. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato. Sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. Ergo Deum per essentiam non vidit.

2. Sed dicendum, quod Paulus ut tunc beatus fuit. Sed contra. Perpetuitas est de ratione beatitudinis, ut dicit Augustinus de civitate Dei (Lib. XI. cap. 11. circa med.) Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. Ergo in statu illo non fuit beatus.

3. Præterea. A gloria animæ redundat gloria in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum. Ergo nec mens eius fuit lumine gloriæ illustrata; & sic non vidit Deum per essentiam.

4. Sed dicendum, quod videndo Deum per essentiam in statu illo, non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. Sed contra. Ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriæ, & dos gloriæ, quæ est principium illius actus; sicut corpus Petri fuisset simpliciter glorificatum, si cum hoc

hoc quod ferebatur super aquas, huiusmodi actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quae est principium divinae visionis, quae est actus gloriae, est dos gloriae. Si igitur mens Pauli Deum vidit per essentiam, & illustrata fuit luce quae est principium huius visionis, fuit simpliciter glorificata.

5. Praeterea. Paulus in raptu habuit fidem, & spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam, quia fides est de his quae non apparent, ut dicitur Heb. xi. & *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Rom. viii. 24. Ergo &c.

6. Praeterea. Caritas patriae non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia eius anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, ut dicit Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. v.) Ergo non habuit caritatem patriae. Sed ubi est visio patriae, quae est perfecta, ibi est caritas patriae, quae est perfecta: quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. Ergo non vidit Deum per essentiam.

7. Praeterea. Divina essentia sine gaudio videri non potest, ut dicit Augustinus I. de Trinit. Si ergo Paulus vidit Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur: non ergo volebat ab ea separari; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu numquam separatus fuisset; quod falsum est: ergo non vidit Deum per essentiam.

8. Item. Nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quoddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare; quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Roman. viii. 38. *Certus sum quod neque mors, neque vita, neque Angeli, neque Principatus, neque Virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei*: & sic idem quod prius.

9. Item quaeritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt eius raptus a sopore Adae, & raptu Ioannis Evangelistae, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apocal. 1. & ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act. 11.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. xxviii.) & ad Paulinam de videndo Deum (epistol. cxlvii. olim cxii. cap. xii.) & quod habetur in Gloss. II. Corinth. xii. ex quibus omnibus habetur quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viae & visionem patriae: quae quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, utpote considerando essentiam suam, quae est quaedam similitudo intelligibilis essentiae increatae, prout dicitur in Libro de causis, quod intelligentia scit quod est supra se inquantum est creata ab eo; ut sic intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per resultantiam alicuius luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio vero viae, quae est per speculum, & aenigma sensibilium creaturarum, est homini naturalis; sed cognitio patriae, qua Deus per suam essentiam videtur, est soli Deo naturalis. Sed haec positio repugnat dictis Augustini, qui expresse dicit in supradictis locis, quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam. Nec est probabile ut minister veteris testamenti ad Iudaeos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur Num. xii. 8. *Palam, & non per aenigmata videt Deum*; & ministro novi testamenti, Doctori Gentium hoc concessum non fuerit, praecipue cum ipse Apostolus sic argumentetur II. Corinth. iii. 9. *Si ministratio damnationis fuit in gloria, multo magis abundat ministerium iustitia in gloria*. Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a Sole, ut quaedam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, & in carbunculo, & huiusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a Sole sicut quaedam passio transiens, sicut in aere: non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte Sole.

ſe. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formæ connaturalis factæ, & permanentis, & ſic facit mentem ſimpliciter beatam; & hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam ſicut quædam paſſio tranſiens; & ſic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriæ illuſtrata. Ipſum etiam nomen raptim, & tranſeundo oſtendit hoc eſſe factum.

Unde non fuit ſimpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriæ, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas eius; & propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in ſtatu perpetuo manſit.

Unde patet reſponſio ad quatuor primas rationes.

Ad quintum dicendum, quod adveniente plena viſione recedit fides. Unde ſecundum hoc quod in Paulo fuit viſio Dei per eſſentiam, non fuit ibi fides; fuit autem ibi viſio Dei per eſſentiam ſecundum actum, non ſecundum habitum gloriæ. Unde e contrario (a) fuit ibi ſecundum habitum fides, non ſecundum actum, ſimiliter ſpes.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis Paulus tunc fuerit in ſtatu merendi, non tamen in actu tunc merebatur: quia ſicut habuit actum viſionis patriæ, ita habuit actum caritatis patriæ. Quidam tamen dicunt, quod quamvis habuit actum viſionis patriæ, non tamen habuit actum caritatis patriæ: quia ſi intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus eius affectus. Sed hoc eſt expreſſe contra id quod habetur II. Corinth. XII. *Raptus eſt in paradiſum*: Gloſſ. (interlin.) „ ideſt in eam tranquillitatem „ qua fruuntur illi qui ſunt in Hieruſa„ lem." Fruitio autem eſt per amorem.

Ad ſeptimum dicendum, quod hoc fuit ex ipſa conditione luminis mentem illuſtrantis, quod viſio illa in Paulo non permanſit, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis viſio Dei in beatis ſit ex merito, tamen Paulo tunc non eſt reddita quaſi præmium meriti: unde ratio non ſequitur. Tamen ſciendum, quod hæ duæ ultimæ rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per eſſentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo ſupra modum communem.

Ad id quod ultimo quærebatur, dicendum, quod exceſſus mentis, extaſis, & raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur, & ſignificant elevationem quamdam ab exterioribus ſenſibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quæ ſunt ſuper hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abſtractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut ſcilicet cum quis exterioribus ſenſibus, & rebus utitur, ſed tota ſua intentio divinis inſpiciendis, & diligendis vacat: & ſic in exceſſu mentis, ſive in extaſi, aut raptu eſt quilibet divinorum contemplator, & amator: unde dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. *Eſt autem extaſim faciens divinus amor*: & Gregorius in Moralibus de contemplatione loquens dicit: *Qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus viſibilibus oculos claudit*. Alio modo, ſecundum quod in uſu prædicta nomina magis habentur, fit extaſis, aut raptus, aut exceſſus mentis, cum aliquis etiam actu ab uſu ſenſuum, & ſenſibilium rerum abſtrahitur ad aliqua ſupernaturaliter videnda: videtur autem ſupernaturaliter præter ſenſum, & intellectum, & imaginationem, ſicut in quæſtione de prophetia dictum eſt. Et ideo duplicem raptum diſtinguit Auguſtinus XII. ſuper Geneſ. ad litt. Unum quo mens rapitur a ſenſibus ad imaginariam viſionem; & ſic accidit in Petro, & Ioanne Evangeliſta in Apocalypſi, ut Auguſtinus dicit. Alium quo mens rapitur a ſenſu, & imaginatione ſimul ad intellectualem viſionem: & hoc quidem dupliciter. Uno modo ſecundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immiſſiones, quod eſt proprie Angelorum; & ſic fuit extaſis Adæ, ut dicitur Gen. II. in Gloſſa (ordin. ſuper illud, *Adæ non inveniebatur*) quod „ extaſis recte intelligitur ad hoc immiſ„ ſa, ut mens Adæ particeps angelicæ „ curiæ, & intrans in ſanctuarium Dei „ noviſſime intelligeret." Alio modo ſecundum quod intellectus videt Deum per eſſentiam; & ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum eſt (in corp. art.)

(a) Al. actus fuit ibi ſecundum habitum fidei, non &c.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus alicuius viatoris elevari possit ad videndum Deum per essentiam, praeter hoc quod a sensibus abstrahatur.

2. 2. *quaest.* clxxv. *art.* 4.

Tertio quaeritur, utrum intellectus alicuius viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur. Et videtur quod sic. Eadem enim est natura hominis in statu viae, & post resurrectionem: non enim idem numero resurgeret, nisi etiam idem spiritus esset. Sed post resurrectionem Sancti videbunt mente Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus aliqua abstractio fiat. Ergo & in viatoribus idem possibile erit.

2. Sed diceres, quod corpus viatoris, quia corruptibile est, aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporis sensibus abstrahatur; quae quidem corruptio post resurrectionem non est. Sed contra. Nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

3. Praeterea. Constat quod Christus nostram mortalitatem, & corruptionem poenae assumpsit. Sed intellectus eius continuo Dei visione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. Ergo corruptio corporis non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

4. Praeterea. Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit eorum quae in illa visione conspexit; alias non diceret II. Corinth. xii. 4. quod *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid quod in eius memoriam imprimebatur. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in Lib. de memoria & reminiscentia (cap. 1. non procul a fin.) Ergo cum quis in statu viae videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

5. Praeterea. Propinquiores sunt potentiae sensitivae sibi invicem quam intellectivae sensitivis. Sed imaginatio, quae est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo & intellectus potest esse in actu visionis divinae sine abstractione a potentiis sensitivis.

6. Praeterea. Illud quod est secundum naturam, non exigit ad sui praeexistentiam aliquid eorum quae sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit. Cum ergo abstractio a sensibus homini sit contra naturam, cum sensitiva cognitio sit ei connaturalis, videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractione a sensibus non indigeat.

7. Praeterea. Abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentia, cuius obiectum est Deus, ut dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. xii.) non videtur corporeis sensibus esse coniuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

8. Praeterea. Ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis existeret illius gloriae quae Sanctis repromittitur: unde Augustinus dicit X. super Genes. ad litteram (Lib. XII. cap. xxviii. circa med.) *Cur non credamus quod tanto Apostolo, Doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum?* Sed in illa Sanctorum visione quae post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem. Ergo nec in Paulo huiusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

9. Praeterea. Martyres in ipsis tormentorum suppliciis interius aliquid de divina gloria percipiebant: unde Vincentius (in sua legenda:) *Ecce iam in sublime agor, & omnes principes tuos saeculo altior, tyranne, despicio*: & Laurentius: *Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt*: & in aliis Sanctorum passionibus multa leguntur quae hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus; alias sensum doloris non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriae, qua Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

10. Praeterea. Propinquior est operatio-

tioni quæ circa sensibilia versatur, intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quæ homo circa sensibilia operatur, ut Avicenna dicit in Sufficientia sua: alias contingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus videretur, si ad singulas chordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti: fieret enim nimia sonorum interruptio, quæ impediret debitam melodiam. Ergo multo minus intellectus speculativus cogitur intendere his quæ homo circa sensibilia operatur; & sic liberum ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivæ vires circa operationes sensibiles occupantur.

11. Præterea. Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in ænigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in ænigmate. Sed ænigmatica cognitio est specularis, & est per sensibilia. Ergo simul dum videbat Deum per essentiam, sensibilibus intendebat; & sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit XII. super Gen. ad litteram (cap. xxvii, parum ante fin.) & habetur in Gloss. II. Corinth. xiii. *In illa specie qua Deus est, nemo Deum videns vivit vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus, & alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit, in illam non rapitur, & subvehitur visionem.*

Præterea. II. Corinth. v. super illud, *Sive mente excedimus*, dicit Glossa (ex August.) „ Excessum mentis dicit quo mens „ elevatur ad intelligenda cælestia, ita „ ut quodammodo a mente labantur in„ feriora. In hoc mentis excessu fuerunt „ omnes Sancti quibus arcana Dei mun„ dum istum excedentia revelata sunt. " Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod avertatur a consideratione inferiorum, & ita per consequens ab usu sensuum, quibus nonnisi inferiora considerantur.

Præterea. In Psal. xvii. *Ibi Beniamin adolescentulus in mentis excessu*, Glossa (interlin.) (*a*) *Beniamin*, idest Paulus: *in* „ *mentis excessu*, mente scilicet alienata a „ sensibus corporeis, ut quando raptus „ fuit usque ad tertium cælum, intelli„ gitur visio Dei per essentiam, ut di„ cit Augustinus XII. super Genesim ad „ litteram (cap. xxviii.) " Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem a corporeis sensibus.

Præterea. Efficacior est operatio intellectus qui ad videndum Dei essentiam elevatur, quam quæcumque imaginationis operatio. Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur a corporeis sensibus. Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

Præterea. Damascenus dicit: *Delicata est divina consolatio, quæ non datur admittentibus aliena.* Ergo eadem ratione divina visio non compatitur secum vel alterius visionem; & ita non compatitur secum usum sensuum.

Præterea. Ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia: Matth. v. 8. *Beati mundo corde.* Sed cor dupliciter immundatur, scilicet contaminatione peccati, & materialibus phantasiis, ut patet per hoc quod dicit Dionysius vii. cap. cælest. Hierar. (a med.) *Puras esse eas*, scilicet cælestes essentias, *æstimandum est, non ut immundis maculis, & inquinationibus liberatas*, in quo tangitur immunditia culpæ, quæ in beatis Angelis numquam fuit, *neque ut materialium receptivas phantasiarum*, in quo tangitur immunditia quæ est per phantasias, ut patet per expositionem Hugonis de S. Victore (super cælest. Hierar. fol. cclxxxiii. col. 1.) Ergo oportet mentem videntis Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

Præterea. I. ad Corinth. xiii. 10. dicitur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed *perfectum* ibi nominatur visio Dei per essentiam; *imperfectum* vero visio specularis, & ænigmatica, quæ est per sensibilia. Ergo quando aliquis elevatur ad visionem Dei per essentiam, oportet quod abstrahatur a visione sensibilium.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Augustini (in argum. 1. Sed contra) patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cuius ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui, & aliis animæ potentiis: hoc enim in omnibus animæ poten-

Kkk 2 tiis

(a) *Al.* Mentis excessu Beniamin &c.

tiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cuius ratio est, quia ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in Lib. de Trin. (X. cap. IV. & VI.) Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus, vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivae potentiae fundantur, unius & eiusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus: & ideo cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndum divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionem colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud intendat: & ideo oportet, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. Secundo vero potest eiusdem ratio assignari ex eo quod intellectui propinquum est. Cum enim cognitio de rebus habeatur, secundum quod sunt in actu, & non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in X. Metaph. (IX. comm. XX.) intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quae sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum: & ideo quanto intellectus purior est a materialium contactu, tanto perfectior est. Et inde est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuenda, a quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciae quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus, quorum cognitio ultra materialia ferri non potest, ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quae sunt pure immaterialia contuenda. Et ideo oportet, si aliquando praeter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Unde cum sensitivae vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis ad divinam essentiam videndam elevari nisi ab usu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratione coniungetur anima beata corpori post resurrectionem, & alia nunc coniungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, intantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriae redundabunt in corpus, unde & spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adiunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis; sicut cum una gutta aquae in mille amphoras vini infunditur, in nullo puritati vini praeiudicatur. Et ideo in resurrectione ex coniunctione ad corpus qualicumque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus eius debilitabitur: unde & si ne abstractione a corporeis sensibus divinae essentiae contemplandae intendet. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum; & ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est quod ipsum corpus non est plene animae subditum: si enim plene animae subderetur, ex immortalitate animae redundaret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit: & exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum: quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen cum sit eius causa, intellectus puritati praeiudicat.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus, & homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animae suae, & super corpus: unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus (Lib. III. cap. XV. inter med. & fin.) & sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius: unde per hoc quod intellectus eius videbat Deum, non oportebat ali-

quam

quam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animae ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia, vel impedimentum ex una potentia in aliam.

Ad quartum dicendum, quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu ipsi remanentes, quae erant quasi quaedam reliquiae praeteritae visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit, & ex ipso viso multa cognoverit, & sic illa visio nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea quae videbantur in Verbo, fuerit per species aliquas, sed per solam essentiam Verbi; tamen ex ipsa aspectione Verbi imprimebantur in intellectu quaedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quae prius per essentiam Verbi viderat, & ex illis speciebus intelligibilibus per quamdam applicationem ad particulares intentiones, vel formas in memoria, vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quae prius viderat etiam secundum actum memoriae, quae est potentia sensitiva. Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinae visionis aliquid fieret in eius memoria, quae est pars potentiae sensitivae, sed solum in mente.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non per quemlibet actum imaginativae virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus, fit tamen abstractio praedicta quando actus imaginationis est vehemens: & similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus; fiet tamen per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius, ut dictum est (in corp. art.) & propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod intelligentia nostra, qua divina apprehendimus, quamvis non commisceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam iudicii. Unde dicit Augustinus XII. super Genesim ad litteram (cap. XXIV. in princ.) quod *per intelligentia lumen etiam ista inferiora diiudicantur, & ea cernuntur quae neque sunt corpus, neque ullas gerunt formas similes corporum:* & ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non iudicat, sed solis supernis inspiciendis intendit.

Ad octavum dicendum, quod substantia beatitudinis Sanctorum in visione divinae essentiae consistit: unde dicit Augustinus I. de Trin. (cap. VIII. a med. & cap. XIII.) quod visio est tota merces. Unde ex hoc quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis; nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur quae beatis inerunt, sed ut ex his quae experiebatur, etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

Ad nonum dicendum, quod Martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fontes bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident, sed aliqua illius gloriae aspersione refrigerabantur: unde dicit Augustinus XII. super Genesim ad litteram (cap. XVI. a med.) *Ibi*, scilicet ubi Deus per essentiam videtur, *beata vita in suo fonte bibitur: unde aspergitur aliquid huic humana vita, ut in tentationibus huius saeculi temperanter, iuste, fortiter, prudenterque vivatur.*

Ad decimum dicendum, quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his quae circa sensibilia aliquis operatur, sed potest circa alia intelligibilia negotia. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahatur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in illo actu Paulus habuit habitum fidei, non tamen habuit actum.

ARTICULUS IV.

Quaenam abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

QUarto quaeritur, quanta abstractio requiritur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit. Et videtur quod requiratur abstractio ab ipsa unione qua anima corpori unitur ut forma. Vires enim animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires sensibilis animae. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut dictum est (in praec. art.) Ergo multo fortius ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animae vegetabilis. Sed haec abstractio non potest fieri in statu animalis vitae, quamdiu anima corpori

ri unitur ut forma, quia, ut dicit Philosophus (II. Top. cap. II. a med.) *nutriuntur animalia semper*. Ergo ad visionem divinæ essentiæ requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

2. Præterea. Exod. XXXIII. super illud, *Non videbit me homo, & vivet*, dicit Glossa Augustini: „Ostendit huic vitæ corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere non posse. In illa tamen vita potest, ubi, ut vivatur, huic vitæ moriendum est." Et Glossa Gregorii ibidem: „Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur." Sed mors est per separationem animæ a corpore, cui uniebatur ut forma. Oportet ergo fieri separationem omnimodam a corpore ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

3. Præterea. Vivere viventibus est esse, ut dicitur I. de Anima (com. XXXVII.) Esse autem hominis viventis est per hoc quod anima corpori unitur ut forma. Sed Exod. XXXIII. 20. dicitur: *Non videbit me homo, & vivet*. Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

4. Præterea. Fortior est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione proveniunt operationes potentiarum per organa corporea operantes. Sed hæc secunda unio impedit visionem divinæ essentiæ, ratione cuius oportet quod fiat abstractio a sensibus corporeis, ut dictum est (art. præced.) Ergo multo fortius hæc prima unio impediet; & sic oportebit ab ca abstractionem fieri.

5. Præterea. Potentia non elevatur supra modum essentiæ, cum potentia ab essentia fluat, & in ipsa radicetur. Si ergo essentia animæ fuerit corpori materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quæ sunt omnino immaterialia, elevetur; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Maior impuritas contrahitur in anima ex coniunctione ipsius ad corpus quam ex coniunctione similitudinis corporalis ad ipsam. Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporeis, quæ apprehenduntur per imaginationem, & sensum, ut dictum est (artic. præced.) Ergo multo fortius oportet animam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

7. Præterea. II. Corinth. v. 6. dicitur: *Quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*. Ergo quamdiu est anima in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

Sed contra. Exod. XXXIII. dicit Glossa Gregorii super illud, *Non videbit me homo, & vivet*. „A quibusdam in hac carne viventibus, sed inæstimabili virtute crescentibus potest æterna videri claritas Dei." Sed claritas Dei est eius essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet quod fiat omnimoda separatio animæ a corpore.

Præterea. Augustinus IX. super Genesim ad litteram (XII. cap. VII. & per plura) dicit, quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicue cernitur, facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plusquam in somno. Ergo ad videndum veritatem increatam, de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

Præterea. Hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Paulinam de videndo Deum (epist. CXLVII. olim CXII. cap. XII.) *Non est*, inquit, *incredibile quibusdam Sanctis, nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet Deum per essentiam viderent. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

Respondeo dicendum, quod ad visionem divinæ essentiæ, quæ est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis quæ vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, & per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens.

Per se quidem impediunt se invicem intellectivæ, & sensitivæ operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse, tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat, & ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius (art. præced.) dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio, cum hæc unio non dependeat ex voluntate animæ, sed magis ex natura. Similiter ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur. Ani-

Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam, cum nihil sit medium inter materiam & formam, ut probatur in VIII. Metaphysic. (com. XVI.) Nec tamen essentia animæ ita corpori unitur, quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliæ formæ materiales, quæ sunt omnino in materia quasi submersæ, intantum quod nulla virtus, aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia vero animæ non solum procedunt quædam vires, seu potentiæ quæ sunt quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivæ, & vegetativæ; sed vires intellectivæ, quæ sunt penitus immateriales, nullius corporis, aut partis corporis actus existentes, ut probatur III. de Anima (com. VI.) Unde patet quod vires intellectivæ non procedunt ex essentia animæ ex illa parte qua est corpori unita; sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subiugata: & sic unio animæ ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit eius puritatem impedire. Unde per se loquendo ad operationem intellectus, quantumcumque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione qua anima corpori unitur ut forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animæ vegetabilis. Operationes enim huius partis animæ sunt quasi naturales: quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum, & passivarum, scilicet calidi, & frigidi, humidi, & sicci. Unde nec rationi, sive voluntati obediunt, ut patet in I. Ethic. (cap. ult.) Et sic patet quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio, & ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur, cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivæ, neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum: & sic puritati intellectus nihil præiudicatur per operationes animæ vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo operatio animæ vegetabilis, & operatio animæ intellectivæ non se impediunt.

Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire, inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutriri, & conservari: & sic per actus nutritivæ potentiæ eorum dispositio variatur, & per consequens operatio potentiæ sensitivæ, a qua intellectus accipit: & ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, & post cibum; & e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativæ virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris, & spirituum concursum fieri: & sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis. Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur, cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat.

Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio, sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentiæ animæ vegetabilis sint magis materiales quam potentiæ animæ sensitivæ, tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remotæ, & sic minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitæ; & sic distinguit Philosophus in II. de Anima (com. XIII.) vivere per intelligere, & sentire, & alias animæ operationes. Et similiter cum mors sit privatio vitæ, oportet quod similiter distinguatur, ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitæ. Unde Augustinus super Genes. ad litteram (Lib. XII. cap. XXVII. circa fin.) *Ab hac vita*, inquit, *quisque quodammodo moritur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus & alienatus a carnalibus sensibus*: & sic accipitur mori in Glossis inductis: quod patet ex hoc quod subiungitur in Glossa Gregorii. *Qui sapientiam*, inquit, *qui Deus est, videt, huic vita funditus moritur, ne eius amore teneatur.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod illa unio qua anima unitur ut for-

forma, est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa recte concluderet, si essentia animae ita corpori uniretur, quod esset omnino corpori subiugata; quod falsum esse iam diximus.

Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis, quae requiritur ad operationem imaginationis, & sensus, licet sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen est vicinius se habens ad operationem intellectus; & ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod verbum Apostoli intelligendum est secundum quod dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod corporeis sensibus utimur.

ARTICULUS V.

Quidnam in raptu Paulus sciverit, vel nesciverit.

2. 2. *quaest.* clxxv. *art.* 6.

QUinto quaeritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, & quid nescivit. Et videtur quod sciverit, an anima eius esset in corpore. Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentium. Sed communiter a multis determinatur quod anima Pauli in isto raptu corpori eius uniebatur ut forma. Ergo multo fortius Paulus hoc scivit.

2. Praeterea. Paulus in illo raptu scivit quid viderit, & qua visione viderit: quod patet ex hoc quod dicit (II. Cor. XII. 2.) *Scio hominem ... raptum usque ad tertium caelum.* Scivit ergo quid esset illud caelum, utrum res corporalis, vel spiritualis, & an illud spiritualiter, vel corporaliter viderit. Sed ad hoc sequitur eum scivisse utrum in corpore, an extra viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper fit sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore, an non.

3. Praeterea. Sicut ipsemet dicit, ipse scivit hominem raptum usque ad tertium caelum. Sed homo nominat coniunctum ex anima & corpore. Ergo scivit animam corpori esse coniunctam.

4. Praeterea. Ipse scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo scivit se non esse mortuum; & ita scivit animam esse corpori coniunctam.

5. Praeterea. Ipse vidit Deum in raptu illa visione qua Sancti in patria vident Deum, ut dicit Augustinus IX. super Genes. ad litteram (XII. cap. XXVIII.) & in epistola de videndo Deum. Sed Sanctorum animae quae sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo & Apostolus hoc scivit.

6. Praeterea. Gregorius dicit (IV. Dialog. cap. XXXIII. in fin. & Lib. XII. Moral. cap. XIII. & II. Moral. cap. III.) *Quid est quod non videat qui videntem omnia videt?* quod praecipue pertinere videtur de his quae ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori coniuncta, vel non. Ergo &c.

Sed contra est quod dicit I. Cor. XII. 2. *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum huiusmodi usque ad tertium caelum.* Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim intellexerunt, quod Apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori coniuncta in illo raptu, an non; sed an esset raptus secundum animam & corpus simul, ut corporaliter portaretur in caelum, sicut Habacuc portatus legitur, Daniel. ult. an secundum animam tantum, idest in visionibus Dei, sicut dicitur Ezech. xl. 2. *In visionibus Dei adduxit me in terram Israel:* & hunc intellectum cuiusdam Iudaei exprimit Hieronymus in prologo super Daniel. (vers. fin.) ubi dicit: *Denique & Apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore; sed dixisse: Sive in corpore &c.* Hunc autem intellectum Augustinus reprobat XII. super Genes. ad litteram (cap. III. in princ.) Constat enim ex verbis Apostoli quod ipse scivit se esse raptum usque in tertium caelum. Constat ergo illud caelum in quod raptus est, esse vere caelum, non aliquam caeli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in caelum, id est ad videndum imaginarie similitudinem caeli, eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, idest in similitudine corporis huius; & sic non fuisset necessarium discernere quid sciret, & nesciret: quia utrumque aequaliter sciret, scilicet & se esse in caelo, & se raptum esse in corpore, idest in similitudine, sicut

ut accidit in somniis. Scivit ergo pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat cælum: ergo scivit an esset corpus, vel res incorporea. Si enim erat corpus, in illud rapiebatur corporaliter; si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non poterat.

Restat ergo quod Apostolus non dubitavit an raptus ille esset corporalis, vel spiritualis tantum; sed scivit solo intellectu se in illud cælum esse raptum; dubitavit autem an in ipso raptu anima eius esset in corpore, an non: & hoc quidam alii concedunt; sed dicunt, quod quamvis in illo raptu Apostolus hoc nescivérit, scivit tamen illud postea, coniiciens ex ipsa visione quam prius habuerat. In illo enim raptu tota mens eius in divina conferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis Apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit, & quid nesciverit, ita distinguit præsens a præterito: quasi præteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim; sed quasi præsens confitetur se scire aliquid, & aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore, an extra corpus fuerit, quando raptus fuit.

Et ideo alii dicunt, quod nec in raptu scivit, nec post an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, & non simpliciter. Dicunt enim, quod scivit & tunc, & postea quod anima uniebatur corpori ut forma; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur, ut eius anima aliquid a sensibus acciperet: vel secundum alios, utrum vires nutritivæ essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis Apostoli, qui dicebat se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus simpliciter: & præterea hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire, utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino a corpore separata non erat.

Et ideo dicendum, quod simpliciter nescivit an anima esset corpori coniuncta vel non: & hoc est quod Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. v. a med.) post longam inquisitionem concludit, dicens: *Restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienata; an omnino de corpore exiret, ut mortuum corpus iaceret, donec peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, & non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino reviviseeret.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XII. super Genes. ad litteram (cap. III. a med.) *utrum in corpore, an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde ille dubitante quis vestrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc indeterminatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis (in corp. art.) patet, probabilius est quod unita remanserit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, idest utrum anima corpori fuerit unita, sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantum.

Ad tertium dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, & præcipue anima, quæ est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat, *Scio hominem in Christo*; non autem dicit *hominem raptum usque ad tertium cælum.*

Ad quartum dicendum, quod dato quod fuerit in illo statu anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus: & pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus XII. super Genesim ad litteram (cap. II. circa fin.) *Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum & paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum qua in Angelis est, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum* cor-

corruptibile hoc induet incorruptionem. Et sic patet quod licet eius visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

Ad sextum dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut esset beatus simpliciter, sed ut testis, esset beatitudinis Sanctorum, & divinorum mysteriorum, quæ ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter quæ cognoscenda rapiebatur; non autem omnia, sicut erit in beatis præcipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus præmissis verbis subiungit, *omnia erunt evidentia sine ulla falsitate, & sine ulla ignorantia*.

QUAESTIO XIV.

De fide,

in duodecim articulos divisa.

Primo quæritur, quid sit credere.
Secundo. Quid sit fides.
Tertio. Utrum fides sit virtus.
Quarto. In quo sit fides sicut in subiecto.
Quinto. Utrum forma fidei sit caritas.
Sexto. Utrum fides informis sit virtus.
Septimo. Utrum sit idem habitus fidei informis, & formatæ.
Octavo. Utrum proprium obiectum fidei sit veritas prima.
Nono. Utrum fides possit esse de rebus scitis.
Decimo. Utrum homini sit necessarium habere fidem.
Undecimo. Utrum necessarium sit explicite credere.
Duodecimo. Utrum sit una fides modernorum, & antiquorum.

ARTICULUS I.

Quidnam sit credere.

2. 2. *quæst.* 11. *art.* 1.

Quæstio est de fide: & primo quæritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in Lib. de prædestinatione Sanctorum (cap. II. parum ante med.) & habetur in Glossa II. Cor. III. super illud, *Non quod sufficientes simus cogitare &c.* quod *credere est cum assensione cogitare*. Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in Lib. de videndo Deum (epist. CXLVII. olim CXII. cap. II. & III.) Sed sciens, inquantum scit, cogitat aliquid, & assentit. Ergo inconvenienter describitur credere cum dicitur, quod credere est cum assensione cogitare.

2. Præterea. Cogitatio quamdam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, idest discurrere, & conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione: quia, ut dicit Damascenus (Lib. IV. c. II.) *fides est non inquisitus consensus*. Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assensione*.

3. Præterea. Credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea. Nullus cogitare dicitur, nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum XIV. de Trin. (cap. VII.) Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea. Simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium VII. cap. de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; & sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

6. Præterea. Fides, ut dicitur communiter, primæ veritati propter se ipsam assentit. Sed qui assentit alicui conferendo, non assentit ei propter se ipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, & ita nec cogitatio.

7. Præterea. Fides dicitur certior omni scientia, & omni cognitione. Sed principia propter sui certitudinem sine cogitatione, vel collatione cognoscuntur. Ergo & credere sine cogitatione est.

8. Præterea. Virtus spiritualis est efficacior corporali. Ergo & lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione, & collatione; & sic credere sine cogitare est.

9. Præ-

9. Præterea. Cogitativa potentia a Philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (Lib. de præd. Sanct. cap. II.) sufficienter describit credere, cum per huiusmodi definitionem eius esse demonstretur, & distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet. Intellectus enim nostri secundum Philosophum in Lib. de Anima (III. com. XXI. & XXII.) duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates, ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se, nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit, & dividit, affirmando, & negando: & in hac iam invenitur verum, & falsum, sicut & in voce complexa, quæ est eius signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credimus enim vera, & discredimus falsa. Unde etiam & apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III. de Anima (com. XXI.) Intellectus autem possibilis, cum quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut & materia prima respectu omnium sensibilium formarum, est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhæreat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet a proprio obiecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III. de Anima (com. XXVI.) & a volnntate, quæ movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (Lib. de similitudinibus cap. II.) Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; & ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter: unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: & hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate: immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; & hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (I. Posterior. text. VI. ante med.) & sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad huiusmodi propositiones: mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; & ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate & præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum, vel conveniens huic parti assentire; & ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens, vel utile: & sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, præmium æternæ vitæ: & hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit (tract. XXVI. in Ioann. super illud *Nemo potest venire*,) quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*.

Patet ergo ex dictis quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum, vel falsum: non enim dicimur alicui assentire, nisi quando inhæremus ei quasi vero; similiter dubitans non habet assensum, cum non inhæreat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur eius acceptio circa alteram partem. Sen-

tentia autem, ut dicit Isaac, & Avicenna (Lib. II. Metaph. cap. IV. & Lib. VIII. cap. VI.) est *conceptio distincta, vel certissima alterius partis contradictionis*: assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhæret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet & cogitationem, & assensum; sed cogitationem causantem assensum, & assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, & ibi figitur motus cogitantis, & quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, & ad eumdem terminatur per viam resolutionis; & sic non habet assensum, & cogitationem quasi ex æquo, sed cogitatio inducit ad assensum, & assensus quietat. Sed in fide est assensus, & cogitatio quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem, & inquisitionem de his quæ credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, & non propriis. II. Corinth. X. 5. *In captivitatem redigentes omnem intellectum*. Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente, vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, & a dubitatione, & ab opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cognitionem, & assensum quasi ex æquo, a scientia.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, inquantum assensus fidei, vel consensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio, vel collatio de his quæ credit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas respicit aliquam præcedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus: & ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhærentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; & sic dicitur in ordine, vel per comparationem ad aliquid præcedens.

Ad quartum dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, & actuum principia sunt ipsi habitus, inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur; & sic nomina actuum quandoque sumuntur proprie quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu: sic autem credere dicitur dormiens, inquantum habitum fidei habet.

Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, & aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quæ pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus (a) cogitationis in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed inquantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus, & sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat, vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei, non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhæsionis; & quantum ad hoc fides est certior omni intellectu, & scientia, quia prima veritas, quæ causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus, vel scientiæ: importat etiam evidentiam eius cui assentitur; & sic fides non habet certitudinem, sed scientia, & intellectus: & exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis, quod erit in patria, ubi ea quæ nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva par-

(a) *Al.* cognitionis.

participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam, ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii 11. cap. de divin. Nomin. quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet, a Commentatore in III. de Anima (com. lviii.) nec est nisi in homine, loco cuius in aliis brutis est æstimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quæ est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

ARTICULUS II.

Quidnam sit fides.

2. 2. *quæst.* IV. *art.* 3.

Secundo quæritur, quid sit fides. Et dicit Apostolus Heb. XI. 1. quod *est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.* Et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis &c. Ergo fides non est substantia.

2. Præterea. Esse spirituale superadditur ad esse naturale, & est perfectio eius: unde & debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus, non autem potentia, quæ est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, unde & potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, & quæ ipsam essentiam animæ perficit.

3. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia, inquantum est prima inter alias virtutes. Sed contra. Virtutes considerantur tripliciter, scilicet quantum ad habitus, quantum ad obiecta, & quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior, non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata, sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur: similiter nec quantum ad obiecta fides prior esse videtur aliis, non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium eius obiectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem: similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior, & sic non debet dici aliarum fundamentum, vel substantia.

4. Præterea. Res sperandæ magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo hæc definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Præterea. Cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa (interlin. super illud *Abraham genuit Isaac*) Matth. 1. cum fides in eius definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandæ. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens: quia sic erit aliquid prius, & notius se ipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Præterea. Diversorum habituum diversa sunt obiecta. Sed virtutes theologicæ idem habent pro fine, & obiecto. Ergo in virtutibus theologicis oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis, neque ut obiectum.

7. Præterea. Fides magis perficitur per caritatem quam per spem, unde & per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni obiectum caritatis, quod est bonum, vel diligendum, quam obiectum spei, quod est res speranda.

8. Præterea. Fides præcise respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus, vel duo, scilicet *carnis resurrectionem*, & *vitam æternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Præterea. Argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quæ sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Præterea. In anima est duplex motus, scilicet ad animam, & ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum, in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum, & extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus

tus qui est ad animam, & ab anima. Sed cogitatio perficitur in motu ad animam, affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides, nec aliquid aliud potest esse principium affectionis, & cognitionis: ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, & aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Præterea. Unus habitus non potest diversarum esse potentiarum. Sed affectiva, & intellectiva sunt diversæ potentiæ. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem, & affectionem pertinere; & sic idem quod prius.

12. Præterea. Unius habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, & arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium*; videtur quod non convenienter describatur.

13. Præterea. Intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subiungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

14. Præterea. Argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adiecto, cum dicitur *argumentum non apparentium*.

15. Præterea. Fides cognitio quædam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti, tam enim in sensitiva, quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur, quod fides sit *non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum, quod hæc fidei notificatio sit completissima eius definitio, non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita, sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quæ exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis Philosophis sufficit tangere principia syllogismorum, & definitionum, quibus habitis non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Huius autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit, nisi secundum quod est mota per suum obiectum, quod est bonum appetibile, & finis, requiritur ad fidem duplex principium: unum principium, quod est bonum movens voluntatem; & secundum id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; & hæc est felicitas de qua Philosophi locuti sunt, vel contemplativa, quæ consistit in actu sapientiæ, vel activa, quæ consistit primo in actu prudentiæ, & consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum, vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur: I. Corin. 11. 9. *Oculus non vidit, Deus, absque te quæ præparasti expectantibus te*: (a) & hoc est vita æterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ per fidem tenet: unde Ioan. VI. 40. dicitur: *Qui videt Filium, & credit in eum, habet vitam æternam*. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis: & hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit, nisi inquantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quædam inchoatio ipsius boni quod est naturæ proportionatum: præexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quæ sunt semina quædam sapientiæ, & principia quædam iuris naturalis, quæ sunt semina quædam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitæ æternæ, quædam in-

(a) *Al.* Ita Isaias cap. LXIV. v. 4. Apostolus vero loc. cit. *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum*.

inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Ioan. XVII. 3. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*. Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; & hæc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturaliter cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quæ habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius substantia, ut fundamentum domus, & carina navis: unde & Philosophus dicit in II. Metaph. quod si ens esset unum totum, prima pars eius esset substantia: & sic fides, inquantum est in nobis inchoatio quædam vitæ æternæ, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: & sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono prædicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum cui assentiatur; & sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, & ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam & aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, & arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur: unde secundum aliam litteram dicitur *convictio*, quia convincit intellectum modo prædicto: & ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam, sive obiectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum*. Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur; & subiectum, scilicet mens: nec plura requiruntur ad alicuius virtutis definitionem: unde facile est (*a*) secundum dicta (argum. I.) definitionem artificialiter formare, ut dicamus quod *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire*. Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc (*b*) enim quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia, & intellectu: per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione, & dubitatione, in quibus mens non arguitur, idest non determinatur ad aliquid unum, & similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicuius hominis; & iterum a prudentia, & ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res sperandas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis. Tertium signum est in hoc quod quicumque voluerit definire, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem eius. Quod enim dicit Damascenus (Lib. IV. cap. XI.) *Fides est eorum quæ sperantur, hypostasis, & redargutio eorum quæ non videntur*: expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit: sed quod Damascenus ulterius addit: *Indistabilis, & inindicabilis spes eorum quæ nobis a Deo annuntiata sunt, & petitionum nostrarum functionis*: est quædam explicatio eius quod dixerat *sperandarum substantia rerum*: res enim sperandæ principaliter sunt præmia nobis divinitus promissa, & secundario quæcumque alia a Deo petimus ad hæc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes: quæ nec potest deficere, & propter hoc dicitur *indistabilis*; nec potest merito reprehendi tamquam vana, & propter hoc dicitur *inindicabilis*. Quod vero Augustinus dicit (tract. IV. in Ioan. a med. illius & Lib. II. Qq. evang. quæst. XXXIX. in princ.) quod *fides est virtus qua creduntur quæ non videntur*: & quod iterum Damascenus (Lib. IV. orthod. Fidei cap. XII.) *Fides est non inquisitus consensus*: & quod dicit Hugo de S. Victore (tract. I. in summa Sentent. & in apologia de Ver. incar. in princ.) *Fides est certitudo quædam animi de absentibus, supra opinionem, & infra scientiam*: idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium*. Dicitur enim *infra scientiam*, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhæsionem. *Supra opinionem* tamen dicitur, propter firmitatem assensus: & sic *infra scientiam* dicitur, inquantum est *non apparentium*; *supra opinionem*, inquantum est *argumentum*. De aliis autem patet per prædicta. Quod autem dicit Dionysius VII. cap. de di-

(a) *Al.* secundum dictam definitionem. (b) *Al.* autem.

divin. Nomin. *Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in eis veritatem*: idem est ei quod dicitur ab Apostolo *substantia rerum sperandarum*. Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in Lib. Confessionum.

Ad primum dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed per quamdam similitudinem substantiæ, inquantum scilicet est prima inchoatio, & fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quæ sunt intus, sed ad ea quæ sunt extra. Quamvis autem essentia animæ in esse naturali sit primum, & substantia respectu potentiarum, & habituum, & omnium consequentium quæ insunt; non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo: & similiter nec in gratia, sed in virtute, & primo in fide. Unde non potuit dici, quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

Ad tertium dicendum, quod fides præcedit alias virtutes & ex parte obiecti, & ex parte potentiæ, & ex parte habitus. Ex parte quidem obiecti, non oportet hoc quod ipsa magis tendat in suum obiectum quam aliæ virtutes in suum obiectum; sed quia suum obiectum naturaliter primo movet quam obiectum caritatis, & aliarum virtutum; quod patet, quia bonum numquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in III. de Anima (com. XLIX. & seq.) sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus: & inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; & similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata: & eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva, quod patet ex hoc quod proprium obiectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra (art. 4. & 5.) dicetur.

Ad quartum dicendum, quod patet iam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum: unde hæc descriptio nullo modo ei competit.

Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem, excedit rationem, ideo est innominatum; & ideo per quamdam circumlocutionem loco eius posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

Ad sextum dicendum, quod quælibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quælibet potentia respicit ad rationem finis, vel boni, ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis, unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse præsens, & absens; sed res speranda non est nisi absens: Rom. VIII. 24. *Quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, eius finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones: & quia tota vis argumenri consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod librorum procœmia argumenta vocantur, in quibus est quædam prælibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur, & principium manifestationis est lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, inquantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; & sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, inquantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse, vel inquantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum, vel inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I. Corinth. XVI. Tertio vero, inquantum

tum fides est quædam prælibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quæ sunt fidei.

Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione, & ibi est eius perfectio quantum ad formam, vel speciem: quod patet ex obiecto, ut dictum est (in corp. art.) Sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, inquantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto.

Unde patet responsio ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem eius tangitur per comparationem ad obiectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis: unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum: & ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectum.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides non convincit, sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est (in corp. artic.) unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare, scilicet visionem, & assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur: unde Gregorius dicit (homil. XXVI. in Evangel. a med.) quod *visa non habent fidem, sed cognitionem:* dicuntur autem videri, secundum Augustinum in Lb. de videndo Deum (epist. CXLVII. olim CXII. cap. II. & III.) quæ præsto sunt sensui, vel intellectui. Intellectui autem præsto esse dicuntur quæ eius capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cuius potest dici scientia, & visio, secundum illud I. Cor. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in Lib. de videndo Deum (ut sup.) *Si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur*.

ARTICULUS III.

Utrum fides sit virtus.

2. 2. quæst. IV. art. 5.

Tertio quæritur, utrum fides sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur: unde scientia, & virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV. Topic. (cap. V. circa princ.) Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum, quod sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. Sed contra. Ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpæ habere: alias pœna inquantum huiusmodi, rationem culpæ haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiæ oritur: ergo eadem ratione nec fides per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Præterea. Virtus dicitur per comparationem ad bonum: virtus enim est *qua bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. in princ.) Sed fidei obiectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum, quod verum quod est obiectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum; & sic fides habet rationem virtutis. Sed contra. Distinctio habituum, & actuum attenditur penes distinctionem obiectorum formalem, non autem materialem: alias visus, & auditus essent eædem potentiæ, quia contingit esse idem audibile, & visibile. Sed quamvis sit idem re id quod est bonum, & id quod est verum, alia causa est ratio veri, & alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni; & sic fides a virtute distinguitur.

5. Præterea. In eodem genere sunt medium,

dium, & extrema, ut patet per Philosophum in X. Metaph. (comment. XXII. & XXIII.) Sed fides est medium inter scientiam & opinionem: dicit enim Hugo de Sancto Victore (in apologia de Verbo incarnato in princ.) quod fides est *certitudo quadam animi supra opinionem, & infra scientiam constituta*. Sed neque opinio, neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Præterea. Præsentia obiecti non tollit habitum virtutis. Sed obiectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7. Præterea. Virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I. cæli & mundi (com. CXVI.) Sed fides non est ultimum potentiæ humanæ, quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Præterea. Secundum Augustinum in Lib. de bono coniugali (cap. XXI.) per virtutes expediuntur potentiæ ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam captivatur, ut dicitur II. Corinth. X. Ergo fides non est virtus.

9. Præterea. A Philosopho (Ethic. Lib. VI. cap. III. IV. V. VI. VII.) virtus dividitur per intellectualem, & moralem; & est divisio per immediata, quia intellectualis est quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est (a) in rationali per participationem: nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic eius materia essent actiones, & passiones; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in VI. Ethic. non enim est sapientia, nec intellectus, nec scientia, nec ars, nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Præterea. Quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur, scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus, & ita non potest poni species virtutis.

11. Præterea. In prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra. Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei, disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. Ergo fides est virtus.

Præterea. Omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo, & fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est huiusmodi, *fides* enim *per dilectionem operatur*: Gal. V. 6. ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I. Pet. V. Ergo ipsa est virtus.

Præterea. Hugo de Sancto Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur, scilicet fides, spes, caritas; & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cuius evidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activæ potentiæ. Activa autem potentia duplex est: quædam quidem cuius actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum; quædam vero est cuius actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in IX. Metaph. (com. XVI.) In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentiarum, ut ibidem Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto; ideo complementum potentiæ accipitur ibi penes id quod fit: unde & virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I. cæli & mundi (com. CXVII.) & similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiæ actus consistit in agente, non in aliquo actu, ideo complementum illius potentiæ accipitur secundum modum agendi, ut scilicet debite & convenienter operetur, ex quo habet eius actus ut bonus dicatur: & inde est quod in huiusmodi potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat Philosophus, & Theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, & consistit in actu ipsius hominis: unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo secundum Philosophum actus bonus, cuius principium virtus dicitur, dicitur absolute inquantum est conveniens potentiæ ut perficiens ipsam: unde quemcumque habitum invenit Philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem, sive sit

(a) Al. in irrationali.

sit in parte intellectiva, ut scientia & huiusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiae, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, & fortitudo, & aliae virtutes morales. Sed Theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam, ut praedictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum quod ponit finem, asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitae aeternae: & omnem talem actum dicit actum virtutis, & quicumque habitus elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest, nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat, nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, idest ex ipso. Actus autem alicuis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis; sive sit eius ut ab ipsa elicitus, ut diligere, & velle; sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare, & loqui. Unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus praefatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis: unde secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium, & fides, quae est habitus eliciens ipsum, est secundum Theologum virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio, & scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quae communius virtus dicitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii, vel virtutis, quod aliquid sit causatum ex vitio, vel virtute, sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit vitii, vel virtutis, quod imperatus a vitio, vel virtute possit esse.

Ad tertium dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquod obiectum alicuius actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat, tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus, & hoc ipsum quod est assentire primae veritati propter se ipsam, est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quae ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia, neque opinio virtus dici potest; sed sola fides, quae quantum ad id quod voluntatis est, prout modo praedicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam & opinionem: quia in scientia, & opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id, quod est cognitionis tantum, sic neque opinio, neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

Ad sextum dicendum, quod veritas prima non est obiectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens: quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium obiectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem obiecti.

Ad septimum dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiae, quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum, & meritorium: non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa, cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una altiorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

Ad octavum dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem perfectio inferioris est ut subdatur superiori, sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum, ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subiectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, inquantum sub tali voluntate ipsum captivat.

Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus intellectualis, neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicae, quamvis conveniant in subiecto cum moralibus, & intellectualibus, differunt tamen in obiecto. Obiectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus;

mus; obiectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autem a Theologis quædam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a Philosophis, quia finis humanæ vitæ quem Philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; & sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem Theologi considerant.

Ad decimum dicendum, quod fides non est in intellectu, nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde quamvis illud quod est ex parte voluntatis, possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei: sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentiale autem temperantiæ.

Ad undecimum dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur I. Petri 1. fides autem est quodammodo ex voluntate credentis: & ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

ARTICULUS IV.

In quonam sit fides tamquam in subiecto.

2. 2. *quæst.* IV. *art.* I.

QUarto quæritur, in quo sit fides sicut in subiecto. Et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in Lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV.) Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Præterea. Virtus quamdam perfectionem importat: est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Physic. (com. XVII. & XVIII.) Sed cum fides habeat aliquid imperfectionis, & aliquid perfectionis; id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis, est ex parte voluntatis, ut scilicet invisibilibus firmiter adhæreat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

3. Præterea. Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat, quæ consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum: ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Præterea. In Lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. V.) dicit Augustinus quod ad fidem quæ in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli (I. Corinth. IV. 7.) *Quid habes quod non accepisti?* & sic idem quod prius.

5. Præterea. Eiusdem videtur esse dispositio, & perfectio, Sed fides disponit ad gloriam, quæ est in affectiva. Ergo & fides in affectiva consistit.

6. Præterea. Meritum in voluntate consistit, quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius, Ergo est actus voluntatis; & ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum, quod est simul in affectiva, & cognitiva. Sed contra. Unus habitus non potest esse duarum potentiarum. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva, & affectiva, quæ sunt duæ potentiæ.

Sed contra. Habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in obiecto; alias non posset esse unus actus potentiæ, & habitus. Sed fides non convenit in obiecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia obiectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Præterea. Augustinus dicit in epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Præterea. Si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit, nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet in II. Ethic. Ergo eadem ratione omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

Præterea. Per gratiam quæ est in virtutibus, reformatur imago, quæ in tribus consistit potentiis, scilicet memoria, intelligentia, & voluntate. Tres autem virtutes quæ primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes, nec caritas. Ergo fides.

Præterea. Sicut se habet vis affectiva ad approbabile, & reprobabile, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile, & improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur, sive asseritur id quod vi-

de-

detur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem multipliciter aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva, & cognoscitiva: quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex aequo: unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentiarum. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum (Lib. de praedest. Sanct.) Cogitatio autem est actus cognoscitivae; fides etiam quodammodo scientia, & visio dicitur, ut supra dictum est; quae omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinat affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat; quae tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem: credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit: nam *fides per dilectionem operatur*: Galat. v. 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem, vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, numquam in actu intellectus speculativi esset delectatio; quod est contra Philosophum in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi, sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, & exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, & rationes operandi, & causae operis. Constat autem quod obiectum fidei non est verum operabile, sed verum increatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut & temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationem. Cum enim ad bonitatem alicuius potentiae requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiae superiori, sequendo eius imperium, non solum exigitur quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet, vel dirigat, sed inferior ad hoc quod prompte obediat: unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiae virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur; & sic non facit opus virtutis faciliter, & delectabiliter, quod exigitur ad virtutem: sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur: & secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo; & hic est habitus fidei divinitus infusus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici, quod loquitur de virtutibus quantum ad formam earum, quae est caritas.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quaedam perfectio est cognoscitivae quod voluntati obtemperet Deo inhaerenti.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, inquantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod in eodem esse dispositionem, & habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio sit habitus; sicut patet in membris corporis in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo alio membro; & similiter in viribus animae, quia ex bona dispositione phantasiae sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

Ad sextum dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem vo-

lun-

luntas elicit; sed quem voluntas imperat: unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis (art. præced.) patet.

Ad septimum dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex æquo; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; & sic est de fide.

ARTICULUS V.

Utrum fidei forma sit caritas.

2. 2. *quæst.* IV. *art.* 3.

QUinto quæritur, utrum fidei forma sit caritas. Et videtur quod non. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides, & caritas ex opposito dividuntur. Ergo &c.

2. Sed dicendum, quod secundum se consideratæ ex opposito dividuntur, prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei. Sed contra. Inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens, & finis; duæ vero intrinsecæ, scilicet forma, & materia. Possunt autem duo diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides, & caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. Sed contra. Exemplatum speciem ab exemplari recipit: unde Hilarius dicit (Lib. de Synodis a med.) quod *imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens*. Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo caritas non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Præterea. Omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate eius; nec iterum accidentalis, quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subiectum accidente; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Præterea. Præmium respondet merito. Sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus, scilicet in visione, quæ succedit fidei, tentione, quæ succedit spei, fruitione quæ respondet caritati: unde principaliter præmium consistit in visione: unde dicit Augustinus (I. de Trinit. cap. VIII. a med. & cap. XIII.) quod visio est tota merces. Ergo & meritum, & præmium debet attribui fidei; & ita secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Præterea. Unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est eius forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Præterea. Matth. I. super illud, *Abraham genuit Isaac*, dicit Glossa (interlin.) „ Fides spem, & spes caritatem: " quod intelligitur, quantum ad actus, non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Præterea. Habitus penes obiecta distinguuntur. Sed obiecta fidei, & caritatis sunt diversa, scilicet bonum, & verum. Ergo & habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est a forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus, & ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Præterea. Si secundum hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat; si ergo caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Præterea. I. Corint. XIII. 13. dicit Apostolus: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*: ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicetur infra. Ergo fides formata contra caritatem dividitur: non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Præterea. Ad actum virtutis requiritur quod sit rectus, & quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis; & ita sicut caritas, quæ est in voluntate, est forma virtutum, ita & fides, quæ est in ratione: unum ergo non debet dici forma alterius.

12. Præterea. Ab eodem aliquid vivificatur, & formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc II.

14.

14. *Iustus autem meus ex fide vivit*. (a) Ergo & formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

13. Præterea. In eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; & ita non videtur quod in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

Sed contra. Illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Præterea. Ambrosius dicit (ut refertur III. Sentent. dist. xxiii. colligitur ex Lib. VII. in Luc.) quod caritas est maior omnium virtutum, quæ omnes informat.

Præterea. Secundum hoc aliqua virtus dicitur esse (b) forma quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius, & Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Præterea. Illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma eius. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal. v. 6. Ergo caritas est forma fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei, & aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest: sive enim gratia, & virtus per essentiam differant, sive ratione tantum, gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex æquo omnes potentiæ ab essentia fluunt, cum quædam potentiæ sint naturaliter aliis priores, & alias moveant. Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; & sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Unde quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi præcipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum inquantum vel est idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; & sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt principia moventia, vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in moralibus. In actu enim nutritivæ potentiæ est vis animæ sicut agens primum, calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in II. de Anima: quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem, est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel siccitas, vel aliquid huiusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animæ. Similiter cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote concupiscibili, & irascibili; in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quædam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, & rectitudo est quasi forma eius: & sic est in aliis virtutibus moralibus: unde quidam Philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI. Eth. (cap. ult.)

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus, & imperatus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur, & eadem ratione omnes aliæ virtutes prout a Theologo considerantur, prout scil.cet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius, nisi sit voluntarius, ut supra (artic. 3. huius quæst.) dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas Theologus considerat, sunt in viribus animæ, (c) prout sunt a voluntate motæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiæ, sic enim contra fidem dividi non posset; sed inquantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in IV. Phys.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus:

(a) Ita Hebr. x. 38. Habacuc vero loc. cit. *Iustus autem in fide sua vivet*. (b) *Num potius formata?* (c) *Al.* & prout sunt &c.

cimus: quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur, ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero, & ceteræ virtutes participative.

Ad quartum dicendum, quod ipse habitus caritatis, cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis, neque accidentalis eius; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma: nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit: non enim fides exemplatur a caritate secundum illud quod est fides, (a) sic enim fides caritatem præcedit, non ex parte eius quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, & sine ea caritas esse non possit, & quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi præsentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum: & hoc quomodo sit fidei accidentale, vel substantiale, infra dicetur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas, & intellectus diversimode se præcedunt ad invicem. Intellectus enim præcedit voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in III. de Anima. Sed in movendo, sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio, vel motus est ex intentione boni: & inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cuius obiectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis: & inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui, & dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu, & consumatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem præcedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans: fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate, quantum ad aliquid posterior, ut dictum est (in fol. ad 1. arg.)

Ad octavum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad nonum dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; & sic cum caritas est in voluntate, eius perfectio aliquo modo redundat in intellectum: & sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat.

Ad decimum dicendum, quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quædam dona, & perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia, & quibusdam aliis gratiis gratis datis, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis inquantum sunt virtutes quædam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio, vel causa; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum: & sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod regit vires inferiores. Inquantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam: & inde est quod omnes aliæ virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri: unde eius non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, inquantum ipsa prudentia propter finem, qui est caritatis obiectum, circa ea quæ sunt ad finem, ratiocinatur.

Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animæ vegetabili, ut patet in I. de Anima (II. com. xiv. & xliv.) quia in actibus eius primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei, quia in eius actu primo apparet, quamvis eius complementum sit a caritate; & ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis

(a) *Forte:* sic enim fides caritatem præcedit. Sed caritas fidem præcedit non ex parte eius &c.

quis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, & hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, & sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, & non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

ARTICULUS VI.

Utrum fides informis sit virtus.

2. 2. *quaest.* IV. *art.* 4. & 5.

SExto quaeritur, utrum fides informis sit virtus. Et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur, non potest esse ipsi fidei essentiale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale, non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis: ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Praeterea. Vitio nihil opponitur nisi virtus, vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quae opponitur fidei informi non ut vitio: ergo ut virtuti; & sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod infidelitas opponitur soli fidei formatae. Sed contra. Habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis, & infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire, & dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Praeterea. Virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicuius potentiae perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

5. Praeterea. Habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis. Sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a Philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quae est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Praeterea. Augustinus dicit, quod ceterae virtutes, praeter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo fides informis quae est sine gratia, est virtus.

Sed contra. Omnes virtutes sunt connexae, ut qui habet unam, omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI. de Trinit. cap. IV.) Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Praeterea. Nulla virtus est in daemonibus. Fides informis est in daemonibus; nam *daemones credunt*: Iacob. II. 19. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cuius ratio est, quia virtus proprie loquendo est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus, nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: & hoc patet tam in virtutibus moralibus, quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit, scilicet principiorum intellectum, & rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret, vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusionum notitia, unde nec scientia, quae virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione, & concupiscibili dependet. Unde si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quaecumque pronitas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia, nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII. Ethic. (VI. cap. XII. & XIII.) Cum ergo credere dependeat ex intellectu, & voluntate, ut ex supra dictis (art. 4. huius quaest.) patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi & voluntas sit perfecta per caritatem, & intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturae, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium, vel virtutem, sicut finis debitus comestioni, vel qualibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturae, sed essentiale prout refertur ad genus moris: & ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad secundum dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectae, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quae in est concupiscibili ad bonum; & sic infidelitas informi fidei opponitur.

Tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad quintum dicendum, quod Philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; & ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum Theologum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII.

Utrum idem sit habitus fidei informis, & formatæ.

2. 2. *quæst.* IV. *art.* 4.

SEptimo quæritur, utrum sit idem habitus fidei informis, & formatæ. Et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo & similiter in fideli; & ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea. Fides informis est principium timoris servilis, fides autem formata timoris casti, vel initialis. Sed adveniente timore filiali, aut casto, timor servilis expellitur. Ergo & adveniente fide formata fides informis expellitur; & sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea. Sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea. Adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Iacob. II. 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, & ita non fit formata.

5. Præterea. Ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea, & caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea. Quæcumque differunt genere, differunt etiam specie, & numero. Sed fides informis, & formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt & specie, & numero.

7. Præterea. Habitus penes actus distinguuntur. Sed fidei informis, & formatæ sunt diversi actus, scilicet credere in Deum, & credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea. Diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, & unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis, non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis, & formata sunt diversi habitus.

Sed contra. Iac. II. 26. dicitur: *Fides sine operibus mortua est*: Glossa, „ quibus „ reviviscit. " Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur, & reviviscit.

Præterea. Res non diversificantur penes ea quæ sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate, vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, numquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata, & eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatæ expellitur habitus fidei informis, cum non opponatur ei ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis; & sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et præterea quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia, & fides formata; tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur: quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponeretur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Alii dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest sta-

re, quia sic habitus remaneret otiosus: & praeterea cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatae, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus, & habitus simul sit: quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata: unde idem actus esset a duobus; quod non contingit.

Et ideo dicendum cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, & ipsamet formatur, & sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim, vel habitibus ex duobus attenditur diversitas, scilicet ex obiectis, & ex diverso modo agendi. Diversitas autem obiectorum diversificat potentias, & habitus essentialiter, sicut visus differt ab auditu, & castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentiae, vel habitus per essentiam, sed secundum completum, & incompletum: quod enim aliquis clarius, vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius, vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam, & habitum esse perfectiorem, vel minus perfectum. Fides autem formata, & informis non differunt in obiecto, sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primae veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata, & informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus, sed sicut habitus perfectus, & imperfectus. Unde cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus, ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens: quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum invenit; sicut ex doctrina alicuius docentis docetur inscius, sed scius non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari; subiectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur, & sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit maior vel minor, subiecto secundum albedinem alterato.

Ad quartum dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; & ita non tollitur fides informis, sed informitas per caritatem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; & sic fides per caritatem perficitur.

Ad sextum dicendum, quod fides informis, & formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, & imperfectum quod nondum attingit: unde non oportet quod numero differant, sicut nec embrio, & animal.

Ad septimum dicendum, quod credere Deo, & credere Deum, & credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias eiusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; & sic quantum ad huiusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium obiectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

Ad octavum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione, & aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

ARTICULUS VIII.

Utrum proprium obiectum fidei sit veritas prima.

2. 2. *quaest.* 1. *art.* 1.

Octavo quaeritur, utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima. Et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponun-

tur multa quæ ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est obiectum fidei.

2. Sed dicendum, quod ea quæ ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens & secundario. Sed contra. Consideratio alicuius scientiæ ad omnia illa per se extenditur ad quæ extenditur efficacia proprii medii a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti: ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum; Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo quælibet veritas est per se materia, & obiectum fidei.

3. Præterea. Actus penes obiecta distinguuntur. Sed actus fidei, & visio Dei per essentiam sunt actus diversi. Cum ergo obiectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit obiectum actus fidei.

4. Præterea. Veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est obiectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit (II. de Anima com. VII. & seq.) Ergo nec veritas prima est obiectum per se fidei.

5. Præterea. Fides est complexorum, his enim solum tamquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo obiectum fidei non est veritas prima.

6. Præterea. Si per se obiectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet, & tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum obiectum fidei veritas prima.

7. Præterea. Sicut visibile est obiectum visus, ita credibile est obiectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se obiectum fidei.

8. Præterea. Relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed Creator, & creatura ita dicuntur. Ergo cuiuscumque habitus cognoscitivi est obiectum Creator, eiusdem erit obiectum creatura; & ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei obiectum.

9. Præterea. In qualibet cognitione illud in quod deducimur, obiectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo, & creaturis per veritatem primam, inquantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitionis obiectum.

10. Præterea. Sicut caritas est virtus theologicalis, ita & fides. Sed caritas non solum pro obiecto habet Deum, sed etiam proximum: unde & de dilectione Dei, & proximi duo præcepta caritatis dantur. Ergo & fides habebit pro obiecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Præterea. Augustinus dicit, quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viæ pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed imagines per quas intellectus noster videt, sunt res creatæ. Ergo fidei obiectum est veritas creata.

12. Præterea. Fides est media inter scientiam & opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de S. Victore (in Apologia de Verbo incarnato, in princ. & in Summa Sentent. tract. I. cap. V.) Sed scientia, & opinio est de complexo. Ergo & fides, & ita non potest eius obiectum esse veritas prima, quæ simplex est.

13. Præterea. Principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiæ obiectum non est veritas prima, sed res creatæ, quæ sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei obiectum est veritas prima.

14. Præterea. Veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens: Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo, & Iudæorum; & tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

15. Præterea. Fides proprie loquendo non est nisi complexorum. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit ut incomplexum, ut cum dicimus Deum passum, vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei obiectum.

16. Præterea. Veritas prima comparatur ad fidem dupliciter, scilicet ut testificans, & ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut obiectum fidei ut est testificans, sic enim est extra fidei essentiam;

tiam; nec iterum ut id de quo est fides, quia sic de quocumque enuntiabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei obiectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit VII. cap. de divinis Nominib. quod *fides est circa simplicem, & semper eodem modo se habentem veritatem*. Sed talis non est nisi veritas prima.

Præterea. Virtus theologica idem habet pro fine, & obiecto. Sed fidei finis est veritas prima, cuius apertam visionem fides meretur. Ergo & obiectum eius est veritas prima.

Præterea. Dionysius dicit, quod articulus est perceptio divinæ veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei obiectum.

Præterea. Sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se obiectum est summum bonum, quia caritas diligit Deum, & proximum propter Deum. Ergo & obiectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod per se obiectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille cuius actus super est bonus: aliter enim non esset perfectio potentiæ. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur: ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia, & intellectus, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. III. VI. & VII.) Hoc autem fides non potest habere (a) quod virtus ponatur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhæret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est, & defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis, neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati quæ in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per *simplicem, & semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate*, ut dicit Dionysius VII. cap. de divinis Nomin. Veritas autem divinæ cognitionis hoc modo se habet quod primo & principaliter est ipsius rei increatæ, creaturarum vero quodammodo consequenter, inquantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem divinæ cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum, alia vero quæcumque sicut consequenter adiuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primæ adiungitur: ipsa enim passio non cadit sub fide, nisi inquantum credimus eam divina virtute fieri.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut & cognitio, primo & principaliter est de se ipso, & consequenter de aliis: Ioan. XIV. 8. *Ego testimonium perhibeo de me ipso*. Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

Ad tertium dicendum, quod veritas prima est obiectum visionis patriæ ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens: unde etsi idem re sit utriusque actus obiectum, non tamen est idem ratione; & sic formaliter differens obiectum diversam speciem actus facit.

Ad quartum dicendum, quod lumen quodammodo est obiectum visus, quodammodo non. Inquantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum per reflexionem, vel alio modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato; inquantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (II. de Anima com. LXVII. & seq.) & sic veritas prima est primo & per se fidei obiectum.

Ad quintum dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis obiectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus obiectum, non cognoscitur nisi

per

(a) *Al.* quæ virtus ponitur ex ipsa &c.

per speciem eius in oculo. Veritas igitur divina, quae simplex est in se ipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; & sic per hoc quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in obiectum: & sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei obiectum, quamvis sit complexorum.

Ad sextum dicendum, quod resurrectio carnis, & alia huiusmodi pertinent ad veritatem primam, inquantum divina virtute fiunt.

Ad septimum dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, & secundario de rebus creatis, ut ex dictis (in corp. art.) patet. Alia vero credibilia non sunt huiusmodi fidei obiectum de qua nunc loquimur.

Ad octavum dicendum, quod Creator non est obiectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se obiectum sit creatura: non enim quia eadem est cognitio domini, & servi, inquantum huiusmodi, propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur: unde veritas prima se habet in fide & ut medium, & ut obiectum.

Ad decimum dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum: unde ex hoc non sequitur quod caritatis obiectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

Ad undecimum dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei obiectum, sed id per quod fides in suum obiectum tendit.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est, tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in obiectum, est de simplici veritate.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas, & temporale, tamen pro fine habet rem increatam: ad hoc enim omnes prophetiae revelationes ordinantur, etiam illae quae de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem: nec oportet quod sit idem prophetiae, & fidei obiectum, vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides, & prophetia, non tamen secundum idem, sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum, & fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeternum.

Ad decimumquartum dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod coniungit veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinae praescientiae substat, prout est de ea fides, & prophetia, immobilem veritatem habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod propositionis subiectum se habet ad totam propositionem sicut materia: unde quamvis in talibus, cum dicimus, Deus est passus, solummodo nominet subiectum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia; & sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro obiecto.

Ad decimumsextum dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei obiectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur; sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis Philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia, sed illa solum quae ex principiis naturalis Philosophiae manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IX.

Utrum fides possit esse de rebus scitis.

2. 2. quaest. 1. art. 5.

NOno quaeritur, utrum fides possit esse de rebus scitis. Et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Ricardum de Sancto Victore (Lib. I. de Sacram. tract. 1. cap. IV.) ad omnia quae credere oportet, non deest ratio non solum probabilis, sed necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Praeterea. Lumen gratiae divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturae. Sed ea quae nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis sci-

ſcita, vel intellecta, & non ſolum credita. Ergo & ea quæ innoteſcunt nobis per lumen fidei divinitus infuſum, ſunt a nobis ſcita, non ſolum credita.

3. Præterea. Certius, & efficacius eſt Dei teſtimonium quam hominis quantumcumque ſcientis. Sed de eis quæ procedunt ex ſuppoſitione dicti alicuius ſcientis contingit habere ſcientiam, ut patet in ſcientiis ſubalternatis, quæ principia ſua præſupponunt a ſcientiis ſubalternantibus. Ergo multo fortius de his quæ ſunt fidei, habetur ſcientia, cum ſupponantur ex teſtimonio divino.

4. Præterea. Quandocumque intellectus cogitur de neceſſitate ad aſſentiendum aliquibus, habet ſcientiam de his quibus aſſentit: proceſſus enim ex neceſſariis ſcientiam facit. Sed his quæ ſunt fidei, aliquis credens ex neceſſitate aſſentit: dicitur enim Iacob. II. 19. quod *dæmones credunt, & contremiſcunt*: quod non poteſt ex eorum voluntate fieri, cum ipſorum voluntas laudabilis eſſe non poſſit: & ſic relinquitur quod de neceſſitate his quæ ſunt fidei, conſentiant. Ergo de his quæ ſunt fidei, poteſt eſſe ſcientia.

5. Præterea. Ea quæ ſunt naturaliter cognita, ſunt ſcita, vel certius cognita quam ſcita. Sed cognitio Dei naturaliter eſt omnibus inſerta, ut Damaſcenus dicit (Lib. I. orth. Fidei cap. I. & III.) Fides autem eſt ad cognoſcendum Deum. Ergo ea quæ ſunt fidei, poſſunt eſſe ſcita.

6. Præterea. Plus diſtat opinio a ſcientia quam fides. Sed de eodem poteſt eſſe ſcientia, & opinio; ut ſi aliquis unam & eamdem concluſionem ſciat per ſyllogiſmum demonſtrativum, & dialecticum. Ergo poteſt de eodem eſſe ſcientia, & fides.

7. Præterea. Chriſtum eſſe conceptum, eſt articulus fidei. Sed hoc Beata Virgo per experimentum ſcivit. Ergo poteſt idem eſſe ſcitum, & creditum.

8. Præterea. Deum eſſe unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonſtrative probatur a Philoſophis, & ita poteſt eſſe ſcitum. Ergo de eodem poteſt eſſe fides, & ſcientia.

9. Præterea. Deum eſſe, quoddam credibile eſt. Non autem credimus hoc propter hoc quod ſit Deo acceptum: quia nullus poteſt exiſtimare aliquid eſſe Deo acceptum, niſi prius exiſtimet eſſe Deum, qui acceptat: & ſic exiſtimatio qua quis exiſtimat Deum eſſe, præcedit exiſtimationem qua quis putat aliquid Deo eſſe acceptum, nec poteſt ex ea cauſari. Sed ad credendum ea quæ neſcimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum eſſe, eſt creditum, & ſcitum.

Sed contra. Materia, vel obiectum fidei principale eſt veritas prima. Sed de prima veritate, ideſt de Deo, non poteſt hic eſſe ſcientia, ut videtur per Dionyſium I. cap. de divin. Nomin. (non remote a princ.) Ergo non poteſt de eodem eſſe fides, & ſcientia.

Præterea. Scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat: *fides enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum* (ut inquit Gregorius homil. XXVI. in Evang.) Ergo fides, & ſcientia non concurrunt in idem.

Præterea. I. Cor. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt*. Cognitio fidei ex parte eſt, ideſt imperfecta; cognitio autem ſcientiæ eſt perfecta. Ergo ſcientia fidem evacuat.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Lib. de videndo Deum (epiſt. CXLVII. olim CXII. cap. II. & III.) *creduntur illa quæ abſunt a ſenſibus noſtris, ſi videtur idoneum teſtimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præſto ſunt vel animi, vel corporis ſenſibus*. Quæ quidem doctrina evidens eſt in his quæ præſto ſunt corporis ſenſibus, in quibus manifeſtum eſt quid præſto ſit corporis ſenſibus, & quid non. Sed in ſenſibus animi cum quid præſto eſſe dicatur, magis latet; illa tamen præſto eſſe dicuntur intellectui quæ capacitatem eius non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur: talibus enim aliquis aſſentit non propter teſtimonium alienum, ſed propter teſtimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, abſentia eſſe dicuntur a ſenſibus animi, unde intellectus in eis figi non poteſt: unde eis non poſſumus aſſentire propter proprium teſtimonium, ſed propter teſtimonium alienum: & hæc proprie credita dicuntur. Unde fidei obiectum eſt id quod eſt abſens ab intellectu. Creduntur enim abſentia, ſed videntur præſentia, ut in eodem Lib. (ubi ſup.) Auguſtinus dicit: vel etiam res non apparens, ideſt res non viſa: quia, ut dicitur Hebr. XI. I. *fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod actus deficiat: unde quam cito aliquid incipit eſſe præſens, vel apparens,

non

non potest ut obiectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per relationem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; & sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides, & scientia.

Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viae existentium, sicut Deum esse trinum, & huiusmodi: & de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto, & cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius, quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum, sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum, aut incorporeum, & huiusmodi: & de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes; & ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita, & credita.

Ad primum ergo dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram praesentiam contingat latere, ut ibidem dicit Ricardus: unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed Deo notae, & beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale; non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; & ideo propter imperfectam participationem eius contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi inquantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; & sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.

Ad quartum dicendum, quod daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur, habere. Unde & credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus, & daemonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus.

Ad quintum dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam, & opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit: & similiter non est possibile quod sit de eodem fides, & scientia.

Ad septimum dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire; sed credidit Angelo dicenti (Luc. 1. 35.) *Spiritus sanctus superveniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum, prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut & gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia, & omnium providentia, & aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit.

Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat: unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, & hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo; quamvis hoc etiam non sit articulus fidei, sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

CA-

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit homini habere fidem.

2. 2. *quaest.* 11. *art.* 3.

DEcimo quæritur, utrum sit necessarium homini habere fidem. Et videtur quod non. Ut enim dicitur Deuter. XXXII. 4. *Dei perfecta sunt opera*. Sed non est aliquid perfectum, nisi provideatur ei de his quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione naturæ suæ provisa sunt illa quæ sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quæ sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur, sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quæ sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cuiusmodi est felicitas viæ, quæ ponitur a Philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo æterna. Sed contra. Homo ex natura conditionis suæ ad hoc factus est ut sit particeps æternæ beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in II. Sententiarum (dist. 1.) Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quæ ipsum finem consequi possit.

3. Præterea. Sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita & operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa, & acquisita eumdem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo; & sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

4. Præterea. Potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; sicut patet de potentiis irrationabilibus, quæ sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiva, & generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Præterea. Perfectius est quod per se ipsum potest consequi finem quam quod non potest per se ipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum, & sic non indiget fide.

6. Præterea. Illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium: unde dicitur Eccli. XIX. 4. *Qui cito credit, levis corde est*.

7. Præterea. Cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem Apostolum, vel Prophetam; cum hoc certissimum sit Deum esse actorem totius naturæ. Ergo his quæ dictat ratio, magis debemus adhærere quam his quæ prædicantur per Apostolos, vel Prophetas, de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his quæ ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum & unum, vel virginem concepisse, & alia huiusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Præterea. Illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium: non enim evacuaretur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendam.

9. Præterea. Nihil indiget ad suum finem consequendum eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem: ut enim dicit Gregorius (homil. XXVI. in Evangel. a med.) *fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Præterea. Hæreticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod hæreticus aliqua vera credit quæ sunt supra facultatem rationis, sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fi-

dei ad cognoſcendum ea quæ ſunt ſupra rationem.

11. Præterea. Quando aliquid confirmatur per plura media, ſi unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret, ut patet in deductionibus ſyllogiſmorum, in quibus una de multis propoſitionibus falſa, vel dubia exiſtente, probatio inefficax eſt. Sed ea quæ ſunt fidei, in nos per multa media devenerunt: a Deo enim dicta ſunt Apoſtolis, vel Prophetis, a quibus in ſucceſſores eorum, & deinceps in alios, & ſic uſque ad nos pervenerunt per media diverſa: non autem in omnibus iſtis mediis certum eſt eſſe infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi, & decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere poſſumus de his quæ ſunt fidei; & ita ſtultum videtur his aſſentire.

12. Præterea. Illud non videtur neceſſarium ad vitam æternam conſequendam quod meritum vitæ æternæ diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non eſt neceſſarius ad ſalutem.

13. Præterea. Potentiæ rationales ſunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad ſuos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad ſuos actus.

Sed contra eſt quod dicitur Heb. 11. 6. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*.

Præterea. Illud neceſſarium eſt ad ſalutem quo non habito homo damnatur. Sed fides eſt huiuſmodi: Mar. ult. 16. *Qui non crediderit, condemnabitur*. Ergo fides eſt neceſſaria ad ſalutem.

Præterea. Altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiæ eſt altior quam vita naturæ. Ergo indiget aliqua cognitione ſupernaturali, quæ eſt cognitio fidei.

Reſpondeo dicendum, quod habere fidem de his quæ ſunt ſupra rationem, neceſſarium eſt ad vitam æternam conſequendam. Quod hinc accipi poteſt. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci niſi per actionem alicuius perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto ſtatim recipitur in principio perfecte, ſed primo quidem imperfecte, poſtea perfecte, & ſic deinde quouſque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifeſtum eſt in omnibus rebus naturalibus quæ per ſucceſſionem temporis aliquam perfectionem conſequuntur. Et ſimiliter videmus in operibus humanis, & præcipue in diſciplinis. In principio enim homo imperfectus eſt in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem ſcientiæ conſequatur, indiget aliquo inſtruente, qui eum ad perfectionem ſcientiæ ducat; quod facere non poſſet, niſi ipſe perfecte ſcientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quæ ſub ſcientiam cadunt. Non autem in principio ſuæ doctrinæ ſtatim ei qui inſtruitur, tradit rationes ſubtilium de quibus inſtruere intendit, quia tunc ſtatim in principio ſcientiam haberet perfecte qui inſtruitur; ſed tradit ei quædam, quorum rationes tunc, cum primo inſtruitur diſcipulus, neſcit, ſciet autem poſtea perfectus in ſcientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiſcentem credere: & aliter ad perfectam ſcientiam pervenire non poſſet, niſi ſcilicet ſupponeret ea quæ ſibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non poteſt. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, conſiſtit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non poteſt niſi operatione, & inſtructione Dei, qui eſt ſui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis ſtatim homo in ſui principio capax non eſt: unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quædam talia ſunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non poteſt, quæ totaliter vim humanæ rationis excedunt: & iſta oportet credere quamdiu in ſtatu viæ ſumus; videbimus autem ea perfecte in ſtatu patriæ. Quædam vero ſunt ad quæ etiam in hac vita perfecte cognoſcenda poſſumus pervenire, ſicut illa quæ de Deo demonſtrative probari poſſunt; quæ tamen a principio neceſſe eſt credere propter quinque rationes, quas Rabbi Moyſes ponit. Quarum prima eſt profunditas, & ſubtilitas iſtorum cognoſcibilium, quæ ſunt remotiſſima a ſenſibus: unde homo non eſt idoneus in principio ea cognoſcere perfecte. Secunda cauſa eſt debilitas humani intellectus in ſui principio. Tertia vero eſt multitudo eorum quæ præexiguntur ad iſtorum demonſtrationem, quæ homo non niſi in longiſſimo tempore addiſcere poteſt. Quarta eſt indiſpoſitio ad ſciendum, quæ ineſt quibuſdam propter pravitatem complexionis. Quinta eſt neceſſitas occupationum ad providendum neceſſaria vitæ. Ex quibus omnibus apparet quod ſi oporteret per demonſtrationem ſolummodo accipere ea quæ neceſſarium eſt cognoſcere de Deo, pauciſſimi ad hoc per-

pervenire possent, & hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

Ad primum dicendum, quod homini in conditione suæ naturæ perfecte providetur, inquantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturæ, dantur principia sufficientia, quæ sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturæ excedit, dantur principia, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ pervenitur ad finem: ut enim dicit Augustinus (Lib. I. de prædest. Sanct. cap. v. non procul a fin.) *posse habere fidem, & caritatem natura est hominum, habere autem est gratia fidelium*.

Ad secundum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate: & ideo non oportet quod principia naturæ sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adiuta donis superadditis ex divina liberalitate.

Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, & affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viæ indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum: & ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quæ dictat ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda: non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

Ad quartum dicendum, quod ad ea quæ sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus, quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione: unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura quæ sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo quia homo ad altiorem finem ordinatur; & ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, & sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari, sicut aliis animalibus; sed loco omnium quæ natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam & necessaria huius vitæ sibi parare potest, & disponere se ad recipienda auxilia divinitus futuræ vitæ.

Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi: unde ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod per Apostolos, & Prophetas numquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dictat; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit, & pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut & rustico videtur repugnans rationi quod Sol sit maior terra, quod diameter sit asimeter costæ, quæ tamen sapienti rationabilia apparent.

Ad octavum dicendum, quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa, & secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quæ ordinantur ad perfectionem finis, cessent proveniente fine, sicut motus veniente quiete, quæ est eius finis.

Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam, & perficit, ut dictum est (in corp. & ad 7. argum.)

Ad decimum dicendum, quod hæreticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat: habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat, sicut & castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem hæreticus aliqua credat quæ supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso, quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia æqualiter; sed est ex quadam æstimatione

ne humana, ficut pagani aliqua fupra naturam de Deo credunt.

Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quæ fides ad nos venit, fufpicione carent. Prophetis etiam, & Apoftolis credimus, ex hoc quod eis Dominus teftimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc. ult. 20. *Sermonem confirmante fequentibus fignis*. Succefforibus autem eorum non credimus, nifi inquantum nobis annuntiant ea quæ illi in fcriptis reliquerunt.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex eft difficultas: quædam ex conditione ipfius operis; & talis difficultas operatur ad meritum: alia eft ex indifpofitione, & tarditate voluntatis; & talis potius diminuit meritum: & hanc aufert habitus, & non primam.

Ad decimumtertium dicendum, quod potentiæ naturales funt determinatæ ad unum, & non indigent habitu determinante, ficut rationales, quæ funt ad oppofita.

ARTICULUS XI.

Utrum fit neceffarium aliquid explicite credere.

2. 2. *quæft.* 11. *art.* 5.

Undecimo quæritur, utrum fit neceffarium explicite credere. Et videtur quod non. Illud enim non eft ponendum, quo pofito fequitur inconveniens. Sed fi ponamus quod fit neceffarium ad falutem quod aliquid explicite credatur, fequitur inconveniens: poffibile eft enim aliquem nutriri in filvis, vel inter lupos, & talis non poteft explicite aliquid de fide cognofcere; & fic erit aliquis homo qui de neceffitate damnabitur, quod eft inconveniens: & fic non videtur quod fit neceffarium aliquid explicite credere.

2. Præterea. Ad illud quod non eft in poteftate noftra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori, vel exteriori: *fides* enim eft *ex auditu*, ut dicitur Rom. x. 17. & audire non eft in poteftate alicuius, nifi fit qui loquatur: & fic non eft de neceffitate falutis quod aliquid explicite credatur.

3. Præterea. Illa quæ funt fubtiliffima, non funt rudibus tradenda. Sed nulla funt fubtiliora, & altiora his quæ rationem excedunt, qualia funt articuli fidei. Ergo talia non funt populo tradenda; & fic non omnes tenentur, faltem rudes, ad explicite aliquid credendum.

4. Præterea. Homo non tenetur ad cognofcendum illud quod etiam Angeli nefciunt. Sed Angeli ante incarnationem myfterium incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere (ad Ephef. IV. fuper illud, *Ut innotefcat Principatibus &c.*) Ergo homines faltem tunc non tenebantur ad fciendum aliquid, vel credendum explicite de Redemptore.

5. Præterea. Multi gentiles ante Chrifti adventum falvati funt, ut dicit Dionyfius IX. cap. cæl. Hier. Ipfi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognofcere, cum ad eos Prophetæ non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur neceffarium ad falutem.

6. Præterea. Inter articulos de Redemptore unus eft de defcenfu ad inferos. Sed de hoc articulo Ioannes dubitavit fecundum Gregorium (homil. VI. in Evang. non procul a princip.) cum quæfivit: *Tu es qui venturus es?* Matth. XI. 3. Cum igitur ipfe fuerit de maioribus, quia nullus eo maior, ut ibidem dicitur; videtur quod nec maiores teneantur ad cognofcendum explicite articulos de Redemptore.

1. Sed contra. Videtur quod fit de neceffitate falutis explicite omnia credere. Eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet & omnia.

2. Præterea. Unufquifque tenetur ad vitandum omnes errores qui funt contra fidem. Sed hoc facere non poteft, nifi explicite omnes articulos cognofcat, contra quos funt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

3. Præterea. Sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur fcire omnia mandata Decalogi: non enim excufaretur, fi per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo & quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Præterea. Sicut Deus eft obiectum fidei, ita & caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicite credi de eo.

5. Præterea. Hæreticus, quantumcumque fimplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non effet, nifi omnes explicite credere teneretur: & fic idem quod prius.

6. Præterea. Habitus fidei eft idem fpecie

cie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei, explicite credenda, ergo & omnes tenerentur ad hoc.

7. Præterea. Credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter, quia frequenter prælati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum, quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis; explicite autem in aliquo continetur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere: unde & explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhæremus; implicite vero quando adhæremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesiæ continentur.

Sciendum est autem, quod aliquid est in fide ad quod omnes, & omni tempore explicite credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus, nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fideli, ex hoc apparet quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat, & similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit Hebr. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Unde quilibet tenetur explicite credere, & omni tempore Deum esse, & habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viæ explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu vitæ explicite cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat: & talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed hæc perfectio non est omnium: unde & gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis præponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quæ sunt fidei, sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur, sicut sunt prælati, & habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia, & explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita & totius humani generis: unde dicit Gregorius (hom. xvi. in Ezech. a med.) *Per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis, est in tempore gratiæ: unde in hoc tempore maiores omnia quæ sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis, & Prophetarum maiores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis, & Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt de Redemptore, quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia, inquantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum, & post necessarium fuit a maioribus explicitam fidem de Trinitate haberi, non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ: ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ maiores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite, minores vero implicite vel in fide Patriarcharum, & Prophetarum, vel in divina providentia; tempore vero gratiæ omnes maiores, & minores de Trinitate, & de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem, vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum, & unum, Filium Dei esse incarna-

carnatum, & mortuum, & reſurrexiſſe, & alia huiuſmodi, de quibus Eccleſia feſta facit.

Ad primum ergo dicendum, qund non ſequitur incnnveniens poſito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, ſi in ſilvis, vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de neceſſariis ad ſalutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis ſequeretur in appetitu boni, & fuga mali; certiſſime eſt tenendum, quod ei Deus vel per internam inſpiratinnem revelaret ea quæ ſunt ad credendum neceſſaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, ſicut miſit Petrum ad Cornelium, Act. x.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non ſit in pnteſtate nnſtra cognoſcere ea quæ ſunt fidei, ex nnbis ipſis; tamen ſi nns fecerimus quod in nobis eſt, ut ſcilicet ductum naturalis rationis ſequamur, Deus nnn deficiet nobis ab eo quod nobis eſt neceſſarium.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ſunt fidei, non prnpnnuntur ſimplicibus ut particulatim expnnenda, ſed in quadam generalitate: ſic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, ſecundum Dionyſium (cap. IV. cæl. Hierar. a med.) & Auguſtinum, qund Angeli primo ſciverunt incarnationis Chriſti myſterium quam etiam hnmines, cum de ipſo per Angelns etiam Prophetæ ſint inſtructi; ſed a Hieronymo dicuntur per Eccleſiam hoc myſterium diſcere, inquantum prædicantibus Apoſtnlis myſterium ſalutis gentium implebatur; & ſic quantum ad aliquas circumſtantias plenius ſciebant, iam præſens videntes quod futurum ante præviderant.

Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur ut inſtructores divinæ fidei: unde quantumcumque eſſent ſapientes ſapientia ſæculari, inter minores computandi ſunt; & ideo ſufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite vel in fide Prophetarum, vel in ipſa divina prnvidentia. Probabile eſt tamen multis gentibus myſterium redemptinnis noſtræ anno Chriſti adventum (a) gentilibus fuiſſe revelatum, ſicut patet ex ſybillinis vaticiniis.

Ad ſextum dicendum, qund Inannes Baptiſta, quamvis ſun tempnre inter maiores fuerit compntandus, quia præcn veritatis ſuit a Deo inſtitutus, nnn tamen oportebat quod explicite crederet omnia quæ poſt Chriſti paſſionem, & reſurrectionem tempore gratiæ revelatæ explicite creduntur: non enim ſuo tempore veritatis cognitio ad ſuum cnmplementum pervenerat, quod præcipue factum eſt in adventu Spiritus ſancti. Quidam tamen hic dicunt, quod Inannes hæc quæſivit, nnn ex perſnna ſua, ſed ex perſona diſcipulnrum, qui dubitabant de Chriſtn. Vel dicatur, quod non fuit quæſtin dubitantis, ſed pie admirantis humilitatem Chriſti, ſi dignaretur ad inferns deſcendere.

Ad primum autem in cnntrarium dicendum, quod nnn eſt eadem ratin de nmnibus quæ ad fidem pertinent (quædam enim ſunt aliis obſcuriora, & quædam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem: & ideo quoſdam articulos præ aliis npnrtet explicite credere.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui non credit explicite omnes articulns, poteſt omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne conſentiat contrariis articulnrum, quns ſolum implicite novit, ut ſcilicet cum ſibi proponuntur, quaſi inſolita, ſuſpecta habeat, & aſſenſum differat quouſque inſtruatur per eum cuius eſt dubia in fide determinare.

Ad tertium dicendum, quod mandata Decalngi ſunt de his quæ naturalis ratin dictat; & ideo quilibet tenetur ea explicite cognoſcere: nec eſt ſimilis ratio de articulis fidei, qui ſunt ſupra ratinnem.

Ad quartum dicendum, quod diligere non diſtinguitur per explicite, & implicite, niſi quatenus dilectio fidem ſequitur, eo quod dilectio terminatur ad rem ipſam extra animam, quæ in particulari ſubſiſtit; cognitio vern terminatur ad id quod eſt in apprehenſione animæ, quæ pnteſt apprehendere aliquid vel in univerſali, vel in particulari: & ideo non eſt ſimile de fide, & caritate.

Ad quintum dicendum, quod aliquis ſimplex, qui accuſatur de hæreſi, non examinatur de omnibus articulis, quia teneatur omnes explicite credere, ſed quia tenetur non aſſentire pertinaciter contrarin alicuius articulnrum.

Ad ſextum dicendum, quod non eſt propter differentiam ex habitu fidei explicite credere quod aliis ſufficit implicite credere, ſed prnpter officium diverſum: nam ille qui ponitur ut doctnr fidei, debet explicite noſſe ea quæ debet vel tenetur docere:

(a) *Forte vox* gentilibus *redundat*.

cere: & secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quæ sunt fidei.

Ad septimum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium, sed in fide Ecclesiæ, quæ non potest esse informis. Et præterea unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formatæ, vel informis, sed propter convenientiam in credito.

ARTICULUS XII.

Utrum una sit fides modernorum, & antiquorum.

2. 2. quæst. 1. art. 7.

Duodecimo quæritur, utrum una sit fides modernorum, & antiquorum. Et videtur quod non. Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei, quasi in universali implicite credentes, moderni autem in particulari credentes explicite. Ergo non est eadem fides modernorum, & antiquorum.

2. Præterea. Fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quæ nos credimus, & illi crediderunt, ut Christum nasciturum, & Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra, & antiquorum.

3. Præterea. Determinatum tempus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum: aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra, & antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de præterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra, & antiquorum.

Sed contra. Ephes. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum, & antiquorum; alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, & de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus eadem compositio maneat: videmus enim compositiones per alia accidentia verbi, & nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quæ nos credimus, & illi crediderunt; sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sint diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse, vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum, & falsum invenitur. Unde cum dico, Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; & hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adiungit in dividendo, & componendo, ut dicitur in III. de Anima (com. XXII. & seq.) ut sit sensus, Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod obiectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam, & sic proprie habet rationem obiecti, & ab eo accipit habitus multitudinem, vel unitatem; vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est obiectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos, & ad antiquos: & ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

Ad primum ergo dicendum, quod scire in universali, & particulari non diversificat scientiam, nisi quantum ad modum sciendi; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos, vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur præteritum, vel futurum, respectu præcedentium, vel sequentium.

QUAE-

QUAESTIO XV.

De superiori, & inferiori ratione,

in quinque articulos divisa.

PRimo. Utrum intellectus, & ratio sint diversæ potentiæ.

Secundo. Utrum ratio superior, & inferior sint diversæ potentiæ.

Tertio. Utrum in ratione superiori, & inferiori possit esse peccatum.

Quarto. Utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale.

Quinto. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus, & ratio diversæ potentiæ sint.

I. Part. quæst. lxxix. *art.* 8.

QUæstio est de ratione superiori, & inferiori. Et primo quæritur, utrum intellectus, & ratio sint diversæ potentiæ in homine. Et videtur quod sic. Dicitur enim in Lib. de spiritu & anima (cap. xi. ante med.) *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia, & in summo est sapientia, quæ est ipse Deus.* Sed imaginatio, & sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo ratio, & intellectus.

2. Præterea. Homo, ut Gregorius dicit (homil. xxiv. in Evang. non multum a princ.) cum omni creatura convenit, ratione cuius dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quædam potentia animæ, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quæ est propria potentia hominis inquantum est homo; & similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui supra hominem sunt, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quæ est propria humani generis, ut dicit Boetius in V. de consol. (prosa iii. ante med.)

3. Præterea. Sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis iudicat; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut iudicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quæ ratio confert, homo iudicat, cum resolvendo ad principia devenitur, de quibus est intellectus, ratione cuius ars iudicandi resolutoria nominatur. Ergo sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita & intellectus a ratione.

4. Præterea. Comprehendere, & iudicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio, & communi, quorum sensus proprius comprehendit, communis autem iudicat. Sed, sicut dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. xi. a med.) *quidquid sensus percipit, imaginatio repræsentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intelligentia comprehendit.* Ergo ratio, & intelligentia sunt diversæ potentiæ.

5. Præterea. Sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum; ita se habet quod est omnibus modis compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet aliquem actum compositum, sed simplicissimum. Ergo & ratio nostra, quæ composita est, inquantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex, est enim intelligentia indivisibilium, sicut dicitur in III. de Anima. Ergo intellectus, & ratio non sunt una potentia.

6. Præterea. Anima rationalis secundum Commentatorem in III. de Anima (com. xxi.) & Philosophum ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago secundum Augustinum in IX. de Trinit. (cap. iii. in fin.) se per se ipsam cognoscit. Ergo ratio, & mens, sive intellectus, non sunt idem.

7. Præterea. Potentiæ diversificantur per actus, & actus per obiecta. Sed obiecta rationis, & intellectus sunt maxime differentia: ut enim dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. xi. & xii.) anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu increato. Ergo intellectus, & ratio sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea. Boetius dicit in V. de consol. (prosa iv. a med.) *Ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio,*

tio, aliter intelligentia intuetur: sensus enim figuram (a) in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, (b) speciemque ipsam quae est in ipsis singularibus, universali consideratione perpendit: intelligentia vero celsior oculus existit: supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur. Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam; ita intelligentia, quae considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quae considerat formam universalem in particularibus existentem.

9. Praeterea. Boetius dicit in IV. de consolat. (prosa VI. parum ante med.) *Igitur (c) uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad aeternitatem tempus; (d) ad punctum medium circulus: ita est fati series mobilis ad providentiae divinae stabilem simplicitatem*. Sed constat quod providentia a fato, circulus a centro, tempus ab aeternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. Ergo & ratio ab intellectu.

10. Praeterea. Ut dicit Boetius in V. de consol. (prosa V. ante med.) *ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini*. Sed id quod est divinum, & humanum, non potest communicare in una ratione potentiae. Ergo non sunt una potentia.

11. Praeterea. Secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius se ipso. Ergo non est eadem potentia ratio, & intellectus.

12. Praeterea. Est considerare rei entitatem absolute, & entitatem rei in hoc: quarum considerationum neutra animae humanae deest. Ergo oportet in humana anima duas esse potentias: quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; alia entitas in alio, quod videtur esse rationis.

13. Praeterea. Ut dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. XI. par. a princ.) *ratio est mentis aspectus, quo bonum, malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit*: quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo & ratio.

14. Praeterea. (e) Rationalis contra irascibilem, & concupiscibilem distinguitur. Sed irascibilis, & concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo & ratio: ergo idem quod prius.

15. Praeterea. In III. de Anima (com. XLII.) Philosophus dicit, quod (f) in rationali est voluntas, quae contra intellectum distinguitur; & sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicere videtur XV. de Trinit. (in princ.) ubi dicit: *Pervenimus ad imaginem Dei, quae est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione, vel intelligentia, & quidquid aliud de anima rationali, vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quae mens vocatur, vel animus*. Ex quo videtur quod rationem, vel intelligentiam accipiat pro eodem.

Praeterea. In III. super Genes. ad litteram (capit. XX. in princip.) & habetur in Glossa Ephes. IV. super illud, *Renovamini spiritu mentis vestrae*: „ Intelligamus hominem in eo factum ad „ imaginem Dei quo irrationalibus ani- „ malibus antecellit. “ Id autem est vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. Ergo ut prius.

Praeterea. Ut dicitur XIV. de Trinit. (cap. VIII. in princ.) ab Augustino *imago illius naturae qua nulla natura melior est, ibi inquirenda, & invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius*. Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII. & in XV. de Trinitate. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem, vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem, ut patet per auctoritates supra inductas Boetii, & de spiritu & anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

Praeterea. Potentia aliqua quanto est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute, aliter inter ea discernere non posset, ut probatur in III. de Anima (com. CXLV. & seq.) Ergo multo fortius ratio, quae est vir-

(a) Al. *in substantia materiae constituta*. (b) Al. *speciem quoque ipsam*. (c) Al. *Sic utique est*. (d) Al. *ad punctum medius circulus*. (e) Al. Essentialis. (f) Al. in irrationabili, *item* in irrationabilem.

virtus magis immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum; & sic intellectus, & ratio non videntur esse potentiæ diversæ.

Præterea. In Lib. de spiritu & anima (cap. xi. parum a princ.) dicitur, quod *mens diversorum capax est, omnium rerum similitudine insignita:* anima dicitur etiam *nata esse cum quadam potentia, & naturali dignitate*. Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animæ potentia. Ergo mens, quæ est quædam animæ potentia, distingui non debet; & ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

Præterea. In operatione animæ humanæ duplex compositio invenitur: una qua componit, & dividit prædicatum cum subiecto, formando propositiones; alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animæ est inquæ ipsa simplicia apprehendit, idest prædicatum, & subiectum, per proprias quidditates, & quæ componendo propositionem format: utrumque enim intellectui possibili attribuitur, ut dicitur in III. de Anima (com. xxii. & seq.) Ergo & similiter una potentia erit quæ ipsa principia accipit, quod est intellectus, & principia in conclusiones ordinat, quod est rationis.

Præterea. In Lib. de spiritu & anima dicitur: *Est spiritus intellectualis, vel rationalis*: ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

Præterea. Augustinus dicit in XII. de Trinit. (cap. viii. in princ.) quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune cum pecore, hoc ad rationem pertinet. Sed hoc idem ad intellectum pertinet secundum Philosophum in Lib. de Anima. Ergo idem est ratio, & intellectus.

Præterea. Differentia obiectorum quantum ad accidentales conditiones, non demonstrat diversitatem potentiarum: homo enim coloratus, & lapis coloratus eadem potentia sentiuntur, & sensibile esse hominem, vel lapidem. Sed obiecta quæ in Lib. de spiritu & anima assignantur intellectui, & rationi, scilicet spiritus creatus, & natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis: sicut enim spiritus incorporeus creaturæ ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturæ corporeæ non intelliguntur nisi inquantum a materia separantur; & sic utrumque, inquantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio, & intellectus non sunt diversæ potentiæ.

Præterea. Omnis potentia quæ comparat alia ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem: unde Philosophus probat in II. de Anima (com. cxliv.) quod oportet in nobis esse unam potentiam quæ cognoscat album, & dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert, unum alteri comparat. Ergo illius potentiæ quæ confert, scilicet rationis, erit absolute aliquid cognoscere; quod pertinet ad intellectum.

Præterea. Nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile, & conferibile. Ergo & per idem est anima intelligens, & conferens. Ergo ratio, & intellectus sunt idem.

Præterea. Idem habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, & aliquid absolute accipimus; sicut fides, quæ absolute aliquid accipit, inquantum ipsi primæ veritati inhæret, confert vero, inquantum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu intuetur. Ergo eadem potentia est quæ confert, & aliquid absolute accipit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam istius quæstionis investigare oportet intellectus, & rationis differentiam.

Sciendum est igitur, quod, secundum Augustinum in III. de Trinit. (cap. iv.) sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur, & earum regitivæ, ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem, & inferiorum corporum hæc est differentia, quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis, & augmenti, ut patet in lapidibus, & plantis, & animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem, & quantitatem, & figuram absque omni motu statim in eorum principio, ut patet in Sole, & Luna, & stellis. Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit; unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores quæ sine aliquo motu, vel discursu

sta-

ſtatim in prima, & ſubita, ſive ſimplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, ſicut eſt in Angelis, ratione cuius intellectum deiformen habere dicuntur: quædam vero ſunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non poſſunt niſi per quemdam motum, quo ab uno in aliud diſcurrunt, ut ex cognitis (a) in incognitorum noritiam perveniant; quod eſt proprie humanarum animarum. Et inde eſt quod ipſi Angeli intellectuales ſubſtantiæ dicuntur, animæ vero rationales. Intellectus enim ſimplicem, & abſolutam cognitionem deſignare videtur: ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipſa rei eſſentia veritatem quodammodo legit: ratio vero diſcurſum quemdam deſignat, quo ex uno in aliud cognoſcendum anima humana pertingit, vel pervenit. Unde dicit Iſaac in Lib. de definitionibus, quod ratiocinatio eſt curſus cauſæ in cauſatum: motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Auguſtinus VIII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xx. & xxiv.) motus etiam finis eſt quies, ut in V. Phyſic. dicitur. Et ſicut motus comparatur ad quietem & ut ad principium, & nt ad terminum; ita & ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, & ut generatio ad eſſe, ut patet ex auctoritate Boetii ſupra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium, & ut ad terminum: nt ad principium quidem, quia non poſſet mens humana ex uno in aliud diſcurrere, niſi eius diſcurſus ab aliqua ſimplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio eſt intellectus principiorum: ſimiliter nec rationis diſcurſus ad aliquid certum perveniret, niſi fieret examinatio eius quod per diſcurſum invenitur, ad principia prima, in quæ ratio reſolvit, ut ſic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Unde quamvis cognitio humanæ animæ proprie ſit per viam rationis, eſt tamen in ea aliqua participatio illius ſimplicis cognitionis quæ in ſubſtantiis ſuperioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur, & hoc ſecundum illum modum quem Dionyſius VII. cap. de divin. Nomin. aſſignat dicens, quod *divina ſapientia ſemper fines priorum coniungit principiis ſecundorum*; hoc eſt dictu, quod inferior natura in ſuo ſummo attingit ad aliquid infimum ſuperioris naturæ. Et hanc quidem differentiam Angelorum & animarum Dionyſius VII. cap. de divin. Nomin. oſtendit, ſic dicens: *Ex ipſa*, ſcilicet divina ſapientia, *intellectuales angelicarum mentium virtutes ſimplices, & bonos habent intellectus, non a diviſibilibus, aut ſenſibilibus, aut ſermonibus diffuſis congregantes divinam cognitionem; ſed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt*. Poſtea ſubiungit de animabus: *Propterea divinam ſapientiam & animæ rationales habent diffuſive quidem, & circulo circa exiſtentium veritatem circumeuntes, diviſibili varietate deficientes ab unitivis mentibus; ſed per convolutionem multorum ad unum, ſunt digna habita intellectibus æqualibus angelicis, inquantum animabus eſt proprium, & poſſibile*: quod ideo dicit, quia illud quod eſt ſuperioris naturæ, non poteſt eſſe in inferiori natura perfecte, ſed per quamdam tenuem participationem; ſicut in natura ſenſitiva non eſt ratio, ſed aliqua participatio rationis, inquantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio Metaphyſic. Id autem quod ſic participatur, non habetur ut poſſeſſio, ideſt ſicut aliquid perfecte ſubiacens potentiæ habentis illud; ſicut dicitur in I. Metaphyſic. (cap. II. a med.) quod cognitio Dei divina eſt, & non humana poſſeſſio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; ſicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiæ participent: ſed hoc ineſt ſecundum quamdam æſtimationem naturalem. Similiter nec in homine eſt una potentia ſpecialis, per quam ſimpliciter, & abſolute, & abſque diſcurſu cognitionem veritatis obtineat; ſed talis veritatis acceptio ineſt ſibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non eſt igitur in homine aliqua potentia a ratione ſeparata, quæ intellectus dicatur; ſed ipſa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali ſimplicitate, ex quo eſt principium, & terminus in eius propria operatione. Unde etiam in Lib. de ſpiritu & anima (cap. I. circa fin.) proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod eſt rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod *ratio eſt animi aſpectus, quo per ſe ipſum verum intuetur; ratiocinatio autem eſt rationis inquiſitio*.

Dato autem quod aliqua potentia nobis proprie & perfecte competeret ad ſimplicem acceptionem, & abſolutam cognitio-

(a) *Al.* in cognitorum.

tionem veritatis, quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Avicennam VI. de naturalibus, diversi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum, quando non possunt in idem principium referri, sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere, & retinere; sed hoc in siccum, illud autem in humidum: & ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, & intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, & motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere, & moveri in omnibus in quibus utrique inveniuntur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eamdem movetur ad locum; sed se habent quiescens, & motum sicut perfectum, & imperfectum. Unde & potentia discurrens, & veritatem accipiens non erunt diversæ, sed una, quæ inquantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit, inquantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III. de Anima (comm. LVIII.) & hæc habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri: & hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad præsens non intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod Liber de spiritu & anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici, quod auctor eius non intendit per illa distinguere potentias animæ, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit, ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus, per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurget ad habendum, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis; & sic dicitur habere intellectum, quia huiusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; & ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; & sic dicitur intelligentiam habere, quæ proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cuius intellectus est sua intelligentia, idest suum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in V. de consol. (prosa IV. a med.) superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit: unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturæ, non autem plene in id quod est superioris: & ideo natura animæ rationalis habet potentias ad ea quæ sunt sensitivæ, vel vegetativæ naturæ non autem ad ea quæ sunt intellectualis naturæ, quæ supra ipsam existit.

Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat secundum Philosophum (II. de Anima com. CXXXVI. & seq.) oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum; sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest: sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

Ad quartum dicendum, quod iudicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit: quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto iudicium rationi attribuitur, & comprehensio intelligentiæ, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret; sed simplicia in compositis salvantur; & inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositum, inquantum est compositum; sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori; sicut calidum, & frigidum, & leve, & grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa

ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, & in aliquem actum compositum, prout componit prædicatum cum subiecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem: unde eadem potentia in nobis est quæ cognoscit simplices rerum quidditates, & quæ format propositiones, & quæ ratiocinatur: quorum unum proprium est rationis, inquantum est ratio; alia duo possunt esse intellectus, inquantum est intellectus. Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit & simplicia, & complexa.

Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per se ipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere, & quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionem, & discretionem sui importat: & sic de eodem Philosophus & Augustinus loquuntur: unde non sequitur ratio.

Ad septimum dicendum, quod talis differentia obiectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in obiiciendo (in argum. 9. *Sed contra*) probatum est. Ideo autem rationis obiectum ponitur natura corporea, quia proprium humanæ cognitionis est ut a sensu, & phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, inquantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum, quod magis comperit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi, & perfecte conveniens.

Ad octavum dicendum, quod Boetius vult intelligentiam, & rationem esse diversas cognitivas vires, non tamen eiusdem, sed diversorum: rationem enim vult esse hominum; & ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas: intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quæ primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt; & ideo vult quod ratio numquam pertingat ad id quod est intelligentiæ, quia ad videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem huius cognitionis pertingere non possumus; hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

Ad nonum dicendum, quod prout ratio, & intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quæritur de eis prout utraque in homine invenitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiæ esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, & formare diversas propositiones.

Ad undecimum dicendum, quod utrumque cognoscit anima, sed per eamdem potentiam. Hoc tamen proprium humanæ animæ videtur, inquantum est rationalis quod cognoscat entitatem in hoc; entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, ut ex auctoritate supra inducta (in corp. art.) patet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum, & eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius, sed inquantum ex iudicio rationis voluntas fertur in Deum sicut in finem, & ad virtutes sicut ad ea quæ sunt ad finem: & per hunc modum rationale distinguitur contra irascibile, & concupiscibile: quia ad agendum inclinamur vel iudicio rationis, vel passione, quæ est in irascibili, & concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, inquantum est in parte animæ rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, inquantum est in parte sensitiva, non quod eadem sit potentia.

Et per hoc patet solutio ad tertiumdecimum, & quartumdecimum, (*a*).

ARTICULUS II.

Utrum ratio superior, & inferior diversæ potentiæ sint.

I. Part. quæst. lxxxi. *art.* 9.

SEcundo quæritur, utrum ratio superior, & inferior sint diversæ potentiæ. Et videtur quod sic. Ut enim Augustinus dicit in XIII. de Trinit. (XII. cap. VII. & XV. ante med.) imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eamdem potentiam cum

(a) *Al. Supple* & quintumdecimum.

com superiori; & sic videntur esse diversæ potentiæ.

2. Item. Cum pars ad totum dicatur, in eodem genere invenitur in quo & totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo & diversæ partes animæ sunt diversæ potentiæ. Sed ratio superior, & inferior nominantur ab Augustino (ibid. cap. III. IV. & XIV.) diversæ portiones rationis. Ergo sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea. Omne æternum est necessarium, & omne temporale, & mutabile est contingens, ut patet per Philosophum II. Metaph. Sed pars animæ quæ dicitur scientifica a Philosopho in VI. Ethic. (cap. I. & IV.) circa necessaria versatur; ratiocinativum autem, sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior inhæreat æternis, inferior vero temporalia & caduca disponat, videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior pars, & scientificum idem quod superior. Sed scientificum, & ratiocinativum sunt diversæ potentiæ, ut patet per Philosophum ibidem. Ergo & ratio superior, & inferior sunt diversæ potentiæ.

4. Præterea. Sicut Philosophus ibidem dicit, *ad ea quæ sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animæ;* cum omnis potentia animæ quæ ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; & sic ipsa diversitas obiectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed æternum, & corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile, & incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X. Metaph. (com. XXVI.) Ergo ratio superior, cuius obiectum sunt rationes æternæ, est alia potentia a ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas.

5. Præterea. Potentiæ distinguuntur per actus, & actus per obiecta. Sed aliud obiectum est verum contemplabile, & aliud operabile bonum. Ergo & alia potentia est ratio superior, quæ verum contemplatur, & alia inferior, quæ bonum operatur.

6. Præterea. Illud quod in se non est unum, multo minus alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici, quod inferior, & superior ratio sint una potentia.

7. Præterea. Ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior, & inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus XII. de Trinit. (capit. IV. in princ.) Ergo sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea. Quandocumque animæ attribuuntur aliqua quæ non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare, sicut secundum recipere, & retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed æternum, & corruptibile in eadem principia reduci non possunt: non enim sunt eadem principia corruptibilium, & incorruptibilium proxima, ut probatur in XI. Metaph. Ergo eidem potentiæ animæ attribui non debent; & sic ratio superior, & inferior sunt diversæ potentiæ.

9. Præterea. Augustinus (a) in XII. de Trinit. (cap. XII.) per tria quæ ad hominis peccatum concurrerunt, scilicet virum, mulierem, & serpentem, tria (b) significari dicit quæ sunt in nobis, scilicet rationem superiorem, & inferiorem, & sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo & ratio superior ab inferiori.

10. Præterea. Una potentia non potest simul peccare, & non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum de Trinit. (Lib. XII. cap. XII.) Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea. Diversæ perfectiones sunt diversorum perfectibilium, cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animæ sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiæ secundum Augustinum (Lib. XII. de Trinit. cap. XIV.) inferior autem scientiæ, quæ sunt diversi habitus. Ergo ratio superior, & inferior sunt diversæ potentiæ.

12. Præterea. Quælibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit, vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo & ubicumque invenitur diversitas actuum, debet iudicari diversitas potentiarum. Sed ratio superior, & inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit (XII. de Trinit. cap. IV. in princ.) Ergo sunt diversæ potentiæ.

13. Præ-

(a) Al. Augustinus dicit. (b) Al. significare.

13. Praeterea. Ratio superior, & inferior magis differunt quam intellectus agens, & possibilis; cum circa idem intelligibile attendatur actus intellectus agentis, & possibilis, non autem actus superioris, & inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est (in argum. 7. & 8.) Sed intellectus agens, & possibilis sunt diversae potentiae. Ergo & ratio superior, & inferior.

14. Praeterea. Omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo, quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiori, ut dicit Augustinus XII. de Trinit. Ergo est alia potentia a superiori.

15. Praeterea. Nihil movetur a se ipso, sicut probatur in VII. Physic. Sed ratio superior movet inferiorem, inquantum dirigit, & gubernat eam. Ergo superior ratio, & inferior sunt diversae potentiae.

Sed contra. Diversae potentiae animae sunt diversae res. Sed ratio superior, & inferior non sunt res diversae: unde dicit Augustinus XII. de Trinit. (capit. IV. in princ.) *Cum differimus de natura mentis humanae, de una quadam re differimus; nec eam in hac duo quae commemoravimus, nisi per officia geminamus*. Ergo superior, & inferior ratio non sunt diversae potentiae.

Praeterea. Quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest. Sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva, scilicet visu, & aeterna, sive incorruptibilia, vel perpetua, scilicet caelestia corpora, & corruptibilia, sicut haec inferiora, cernimus. Ergo & eadem potentia rationis est quae aeterna contemplatur, & temporalia disponit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quaestionis oportet duo praecognoscere, scilicet qualiter potentiae distinguuntur, & quomodo ratio superior, & inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad praesens intendimus, scilicet utrum ratio superior, & inferior sint una potentia, vel duae.

Sciendum igitur, quod potentiarum diversitas penes actus, & obiecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non esse ita intelligendum, quod actuum, & obiectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt, quod diversitas obiectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus, & obiecta non solum esse signa diversitatis, sed causae aliquo modo. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est huiusmodi & quantum ad formam, & quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa, sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX. Metaph. (I. com. XI. & XV.) unde unaquaeque potentia habet determinatum modum, & speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat, a quibus elicerentur. Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, ut patet in V. Physs. oportet quod actus penes obiecta distinguantur: & ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed obiectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationem. Diversitas obiectorum secundum naturam rerum, ut color, & sapor; secundum diversam rationem obiecti, ut bonum, & verum. Cum autem potentiae quae sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum & idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum) oportet de necessitate quod potentiae quae sunt organis affixae, circa quasdam naturas determinatae sint, scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quae per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur, possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent; sicut imaginativa, prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis, & figurae, & consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit;) sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quae solum se extendit, invenitur vis activa, & immutativa. Quaedam vero po-

potentiæ aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; & sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, & sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animæ utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur, scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune obiectum omnibus entibus, sic enim iam transcenderet corporalia; & iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam obiectorum propter conditionem organorum, quæ aptari potest huic, vel illi naturæ. Illa vero pars animæ quæ non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, inquantum est immaterialis; & sic eius virtus se extendit ad obiectum commune omnibus entibus. Unde commune obiectum intellectus dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus dicit (III. de Anima comm. XVIII.) quod *intellectus est quo est omnia facere, & quo est omnia fieri*. Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas obiectorum, sed solummodo secundum rationem diversam obiecti, prout scilicet secundum diversam rationem in unam & eamdem rem quandoque actus animæ fertur: & sic bonum, & verum in parte animæ diversificant intellectum, & voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho in VI. Metaphys. (comm. VIII.) dicitur verum esse in mente, bonum, & malum in rebus; cum forma sit intus, & finis extra. Non autem eadem ratione finis, & forma perficit; & sic bonum, & verum non habent eamdem rationem obiecti. Sic etiam circa intellectum, agens, & possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est obiectum aliquid inquantum est in actu, & inquantum est in potentia, aut inquantum agit, & patitur: intelligibile enim actu, est obiectum intellectus possibilis, agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est obiectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiæ distingui possunt. Ratio vero superior, & inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quædam naturæ anima rationali superiores, quædam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerum quæ sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quæ sunt infra animam, inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsæ nobilius esse habeant quam in se ipsis; & sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, & ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem, & naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem, & quasi exemplar operandi accipiens, superior ratio nominatur; secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, scilicet superior, & inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur: superior quidem prout est immaterialis in se ipsa, inferior autem prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet quod ratio superior, & inferior non nominant diversam potentiam, sed unam & eamdem ad diversa diversimode comparatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est in quæstione de mente (artic. 7.) imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed completive in actibus potentiarum: & secundum hoc dicitur imago ad superiorem, & non inferiorem rationem pertinere.

Ad secundum dicendum, quod pars animæ non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentiæ accipitur secundum partem obiectorum, secundum quæ virtualis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis potest portare centum libras, dicetur potentiæ illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie: & secundum hunc modum superior, & inferior rationis portio dicuntur, secundum quod sortiuntur in partem obiectorum quæ communiter ratio respicit.

Ad tertium dicendum, quod scientificum, & ratiocinativum, & opinativum non sunt idem quod potentia superior, & in-

& inferior: quia & circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quae ad scientificum pertinent; alias Physica, & Metaphysica non essent scientiae: similiter & superior ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, & per hoc contingentes quodammodo convertitur; alias superiori rationi non attribueretur peccatum, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur ratiocinativo, vel opinativo. Scientificum autem, & ratiocinativum diversae quidem potentiae sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicuius potentiae se non extendat ultra virtutem sui obiecti, omnis operatio quae non potest reduci in eamdem rationem obiecti, oportet quod sit alterius potentiae, quae habeat aliam obiecti rationem. Obiectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in III. de Anima (com. XXVI.) & propter hoc actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius ad quod quid est: per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam: & hanc potentiam quae ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem facere, ut perveniatur usque ad quod quid est, & hoc propter incertitudinem sui esse, sicut est in contingentibus inquantum contingentia sunt: unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium obiectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per quamdam coniecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia haec potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquirit; ideo quasi a termino suae operationis haec potentia ratiocinativum, vel opinativum nominatur. Sed ratio superior, & inferior distinguuntur penes ipsas naturas; & ideo non sunt diversae potentiae, sicut scientificum, & opinativum.

Ad quartum dicendum, quod obiecta scientifici, & ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum (a) secundum rationem diversa genere cognoscantur; sed aeternae res, & temporales sunt diversae genere naturae, non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam & obiectum.

Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile, & bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum, & voluntatem; sed penes hoc non distinguuntur ratio superior, & inferior, cum utraque possit esse & speculativa, & activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis (in corp. artic.) patet.

Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio multa continente, si eadem multa continentur ab utroque; sicut hic acervus, & haec congregatio lapidum sunt unum & idem: & per hunc modum ratio superior, & inferior sunt una potentia, quamvis utraque quodammodo plures potentias contineat; easdem autem utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiae, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur; sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur, (b) non quin sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

Ad septimum dicendum, quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia, sicut imaginatio, cuius officium est conservare ea quae accepta sunt a sensibus, & iterum intellectui repraesentare; tamen cum virtus quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva.

Ad octavum dicendum, quod quamvis aeternum, & temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni, & temporalis ad idem principium reducitur, cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir & mulier, inter quos erat carnale coniugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet inferior tamquam mulier, non autem sensualitas tamquam serpens, ut dicit Augustinus XII. de Trin. (cap. XII.)

(a) Al. secundum rationem diversam. (b) Al. non quod.

Ad decimum dicendum, quod cum peccare fit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris, neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quod secundum unam habitudinem fit peccatum, secundum aliam non; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit peccare secundum actum unius habitus, & non secundum actum alterius; ut si idem sit Grammaticus, & Geometra, & vera de lineis enuntiet, solaecismum faciendo.

Ad undecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam eius capacitatem, impossibile est unius perfectibilis esse plures perfectiones in eodem ordine: & ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia una materia non videtur esse capax nisi unius formae; secus autem est de accidentalibus formis, quae non perficiunt sua subiecta secundum totam suam potentiam: unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis; & ideo plures habitus esse unius potentiae est possibile, cum habitus sint accidentales perfectiones potentiarum, superveniunt enim post completam potentiae rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut Avicenna dicit in VI. de naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animae diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem, & debilitatem, sicut opinari, & credere. Alio modo secundum velocitatem, & tarditatem, sicut currere, & moveri. Tertio modo secundum habitum, & privationem, ut quiescere, & moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria eiusdem generis, ut sentire album, & nigrum. Quinto modo est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere, vel moveri, vel sentire sonum, & colorem. Diversitas igitur primi, & secundi modi diversitatem potentiae non indicat; quia sic oporteret tot esse potentias animae distinctas, quot gradus fortitudinis, vel debilitatis, vel velocitatis, vel tarditatis inveniuntur in actibus: similiter etiam nec diversitas tertii, & quarti modi, cum eiusdem potentiae sit operari ad utrumque oppositum. Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiae, ut dicamus actus genere diversos qui in ratione obiecti non conveniunt: & secundum hoc diversitas actuum rationis superioris, & inferioris diversitatem potentiae non indicat.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus agens, & possibilis plus differunt quam ratio superior, & inferior; cum intellectus agens, & possibilis diversa obiecta formaliter respiciant, etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem obiecti, quamvis utrumque in eadem re intelligibili possit inveniri, unum enim & idem potest esse prius intelligibile in potentia, & post intelligibile in actu. Sed ratio superior, & inferior respiciunt diversa obiecta materialiter, non formaliter, cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem obiecti, ut ex dictis (in corp. art.) patet. Diversitas autem formalis maior est quam materialis; & ideo ratio non sequitur.

Ad decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem superiorem, & inferiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod eiusdem est considerare principia subalternantis scientiae, & principia subalternatae, quamvis haec ab illis deducantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulandae sunt secundum superiores, sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur.

ARTICULUS III.

Utrum in ratione superiori, vel inferiori possit esse peccatum.

1. 2. *quaest.* lxxiv. *art.* 5.

Tertio quaeritur, utrum in ratione superiori, vel inferiori possit esse peccatum. Et videtur quod non. Quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Ratio autem eadem est potentia cum intellectu, ut supra (art. 1. huius quaest.) habitum est. Ergo &c.

2. Item. Quicquid est susceptivum alicuius perfectionis, si fit susceptivum defectus, non potest esse in eo defectus nisi oppositus illi perfectioni: quia contrariorum idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum XII. de Trin. (cap. IV.) propria perfectio rationis superioris est sapientia, & infe-

inferioris scientia. Ergo in eis non poterit esse aliud peccatum nisi stultitia, vel ignorantia.

3. Item. Secundum Augustinum (I. Retract. cap. xv.) omne peccatum est in voluntate. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo &c.

4. Item. Nihil est susceptivum sui contrarii, quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est contrarium rationi, malum enim hominis est contra rationem, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. Ergo &c.

5. Praeterea. Peccatum quod circa aliquam materiam continetur, non potest attribui alicui potentiae quae ad illam materiam se non extendit. Sed ratio superior habet pro materia res aeternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet; cum tamen dicat Augustinus (XII. de Trin. cap. XII. circa med.) quod consensus in actum rationi superiori attribuatur.

6. Praeterea. Fortius non vincitur ab inferiori. Sed ratio est fortissimum eorum quae in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci per concupiscentiam, vel aliquid huiusmodi: ergo &c.

Sed contra. Eiusdem est mereri, & demereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo &c.

Praeterea. Secundum Philosophum (III. Ethic. cap. I. & II.) contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. Sed electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in Ethic. (Lib. III. cap. III.) Ergo &c.

Praeterea. Per rationem dirigimur in speculabilibus, & operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis paralogizat. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum XII. de Trin. (cap. VIII. & XII.) quandoque peccatum est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cuius intellectum oportet duo cognoscere, scilicet quis actus possit attribui rationi, & quis superiori, & quis inferiori.

Sciendum est igitur, quod sicut duplex est apprehensiva, scilicet inferior, quae est sensitiva, & superior, quae est intellectiva, vel rationalis; ita etiam duplex est appetitiva; scilicet inferior, quae vocatur sensualitas, quae dividitur per irascibilem, & concupiscibilem; & superior, quae nominatur voluntas. Huiusmodi autem duae appetitivae ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, & quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi praecedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel inferiorem, vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu, vel a phantasia, vel a sensu, ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus, & phantasia, & sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc quod in appetitu inferiori est quaedam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio in hoc, vel in illud ex iudicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem, & concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediate eius, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis, vel scibilibus. Alio modo quod eius est mediante voluntate, quae per eius iudicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui sequitur iudicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis attribuitur superiori rationi, utpote cum aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum, vel divina lege praeceptum, vel aliquo huiusmodi modo. Inferioris vero rationis est quando motus appetitus consequitur inferioris rationis iudicium, ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores, utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, hominum offensam, & huiusmodi. Huiusmodi autem duae considerationes ordinatae sunt. Finis enim secundum Philosophum VII. Eth. (capit. VIII. a med.) in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur iudicium rationis, nisi quando resolvuntur rationes in prima

principia: unde nec in operabilibus perficitur, nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem, tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam dabit de operando; & hæc sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori; quæ finem ultimum respicit; sed delectatio, sive delectationis complacentia, sive consensus attribuitur ab Augustino (XII. de Trin. cap. XII.) rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo, est peccatum in ratione superiori; quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod in huiusmodi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione, & inferiori, inquantum motus appetitivæ, rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori, vel inferiori ratione, quando ratio superior, vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in II. de Anima (com. LXIII. & CLXI.) sicut sensus in propriis sensibilibus numquam decipitur, circa sensibilia autem communia, & per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet quod quid est, numquam decipitur, nisi forte per accidens, nec circa propria principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo, & applicando principia communia ad particulares conclusiones: & ita contingit rationem sua rectitudine privari, & in ea esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod sapientiæ, & scientiæ secundum se opponuntur directe stultitia, & ignorantia; sed quodammodo indirecte omnia alia peccata, inquantum scilicet regimen sapientiæ, & scientiæ, quod in quolibet opere requiritur, per peccatum depravatur, ratione cuius omnis malus dicitur ignorans.

Ad tertium dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa: quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod in voluntate causatur, rationi attribuitur ratione supradicta.

Ad quartum dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, inquantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior fertur in rationes æternas directe sicut in propria obiecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia, & caduca, prout ex illis rationibus æternis de huiusmodi temporalibus iudicat: & sic cum eius iudicium pervertitur circa aliquam materiam, illud rationi superiori adscribitur.

Ad sextum dicendum, quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare, quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus VII. Ethic. (cap. III.) distinguendo scientiam in universalem, & particularem, & scientiam in habitu, & in actu; & in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus, & ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari, circa quem est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem, ut sic iudicium rationis in particulari operatione non possit informari secundum universalem scientiam; & ita contingit errare rationem in electione: & a tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, inquantum per concupiscentiam ligatur.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum.

1. 2. *quæst.* LXXIV. *art.* 6. *&* 8.

Quarto quæritur, utrum delectatio morosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum. Et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus in Ench. (capit. LXXI. in princ.) tunsio pectoris, & oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contunsionem, & orationem dominicam: dicit enim Augustinus XII. de Trin. (capit. XII. a med.) *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illi-*

citis,

citis, non quidem discernens esse facienda, tenens tamen, (a) *& volvens libenter qua statim* (b) *ut attingunt animam, respui debuerunt; tenendum est non esse peccatum, sed longe minus quam si opere statuatur implendum: & ideo de talibus quoque cogitationibus est venia petenda,* (c) *pectusque tundendum, & dicendum: Dimitte nobis debita nostra &c.* Ergo consensus in delectationem prædictus non est peccatum mortale.

2. Item. Consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est. Sed delectatio peccatum veniale est. Ergo & consensus in eam venialis est.

3. Item. In actu fornicationis duo invenimus propter quæ malus iudicari potest, scilicet vehementiam delectationis, quæ absorbet rationem, & nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis, & alia huiusmodi quæ consequerentur, nisi concubitus lege matrimonii ordinaretur. Non autem potest dici, quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis: quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale, nisi propter nocumentum quod ex actu provenit: ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis, non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est nocumentum mortale: ergo &c.

4. Item. Non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, & delectatur, & consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, & in hanc delectationem consentirent, peccarent mortaliter; quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Item. Cum veniale, & mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia pœnæ perpenditur; veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio quæ in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Item. Ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cuius est converti, opposita enim sunt eiusdem. Ergo peccatum in inferiori ratione esse non potest. Sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. Ergo &c.

7. Item. Ut dicit Augustinus in Lib. I. contra Manichæum (XII. de Trin. capit. XII. quo ad sensum) si cupiditas nostra mota fuerit, iam quasi mulieri persuasum est; sed aliquando viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat, atque compescit; quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali coniugio nobis intimo si mulier peccat, & non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem, & non in actum; mulier peccat, & non vir, ut dicit Augustinus XII. de Trinit. Ergo &c.

8. Item. Secundum Philosophum X. Eth. (cap. III. IV. & V.) delectatio in bonitate, & malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione. Ergo & delectatio quæ consequitur interiorem cogitationem, alia est ab illa quæ consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis: ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Præterea. Id solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augustino datam (Lib. XXII. contra Faustum cap. XVII. in princ.) quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Sed non invenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. Ergo &c.

10. Item. Idem iudicium videtur esse de consensu interpretativo, & expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiæ; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quæ dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale: ergo nec similiter consensus expressus.

11. Item. Ex hoc aliquid peccatum est mortale, ut dictum est (argum. VI.) quod est contra præceptum divinum: alias non contemneretur Deus in transgressione præ-

(a) Al. *volens*. (b) Augustini textus, *ut adtigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si & opere statuatur implendum.* (c) Ibid. *pectusque percutiendum, atque dicendum.*

præcepti, & sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem præcepti divini, hoc enim est officium rationis superioris, quæ consulit rationes æternas. Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest.

12. Item. Cum in peccato sint duo, conversio, & aversio; ad conversionem aversio sequitur, hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab alio avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem, & non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, & ita nec peccatum mortale.

13. Item. Ut dicit Glossa (ordin.) in princ. Hierem. Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum præceptorum delectaretur, & in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret operel implere divina præcepta, non mereretur præmium. Ergo nec meretur pœnam, si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere.

14. Item. Inferior potestas rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suæ voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apostolus. Ergo nec inferior pars rationis suæ voluntatis est, & ita non potest peccare.

1. Sed contra. Nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem: unde Augustinus XII. de Trinit. (cap. XII. a med.) *Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis* (a) *sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur*. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Præterea. Delectatio alicuius operationis, & ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut & operatio virtutis, & delectatio in eadem ad eamdem virtutem: iusti enim est & operari iusta, & delectari de iustis operibus, ut patet in I. Eth. (cap. VIII. a med.) Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo & delectatio in cogitatione de fornicatione: ergo &c.

3. Item. Si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, (b) qui non deliberabant de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; quod patet esse falsum. Igitur in ratione inferiori potest esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod eadem quæstio est de delectatione morosa, utrum sit peccatum mortale, & qua quæritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest, an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat, cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio quæ dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quæ quidem opinio Augustino adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis eius inductis. Isti opinioni contradicit communis opinio modernorum, & videtur in periculum animarum vergere, cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quæ ponit talem consensum esse peccatum mortale: cuius opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur, una quidem ex parte ipsius cogitationis, alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quædam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant, sicut aliquis iustus cogitat de peccatis, de eis disputando, & conferendo, & in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet, & allicit. Et hæ quidem duæ cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, & aperte distinguuntur; sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitatio-

(a) *Al. sentiuntur esse peccatum, per meditationis gratiam remittantur.* (b) *Al.* qui deliberabant, *item* deliberant.

tionem talium concupiscibilium, statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus caussatus. Delectatio igitur illa quæ cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri: vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quæ sequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in II. Metaphys. delectatio per se in actu consistit; sed species, & memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se & absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quandocumque autem se ratio subiicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo iustitiæ, cum ipsa subiicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subiicit huic delectatiooi perversæ quando in eam consentit. Et hæc est prima subiectio qua ei se subiicit, & ex hac subiectione consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit: unde ibi peccatum mortale inchoatur.

Unde simpliciter concedimus, consensum in delectationem fornicationis, vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quidquid homo agit ea consensu talis delectationis, ad hoc ut huiusmodi delectationem nutriat, vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid huiusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Ench. (cap. lxxi.) ratio dominica, & alia huiusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium, quamvis non ita sufficiant ad deletionem mortalium, sicut venialium.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quæ consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, inquantum scilicet prævenit assensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis; sine quo si corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati sine consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur prædictum accidens, & fit peccatum mortale; sicut accideret in ea quæ per violentiam corrumperetur, si consentiret.

Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quæ ex ipsa caussatur: unde qui huius generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

Ad quartum dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitatam, hoc non esset nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, & ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid huiusmodi, non erit peccatum mortale semper; sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati, scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud huiusmodi.

Ad quintum dicendum, quod illa delectatio quæ fuit venialis, numquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens erit mortalis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen huius conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur; sicut concupiscibilis, & irascibilis dicuntur participare aliqualiter rationem, inquantum rationi obediunt: & ita aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus in Lib. contra Manichæum non eodem modo exponit illa tria, sicut in XII. de Trinit. (cap. xii. & xiii.) In Lib. enim de Trinitate serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori; sed in Lib. contra Manichæum, serpentem sensui, mulierem concupiscentiæ, vel sensualitati, virum

rum

rum rationi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod interior actus, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quæ consequitur cogitationem per se ipsam; sed delectatio quæ consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus, quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, & apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem interiorem, approbat exteriorem, & vult ea frui saltem cogitando de ea.

Ad nonum dicendum, quod consensus in delectationem prohibetur præcepto illo, *Non concupisces*: non enim sine causa de actu interiori, & exteriori concupiscentia diversa præcepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia quæ ad idem genus pertinent.

Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat, vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etsi non resistat: sed quando iam perpendit ratio de delectatione insurgente, & de nocumento consequente, utpote cum percipit homo se totaliter per huiusmodi delectationem in peccatum inclinari, & in præceps ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum eius: quia agere, & non agere, cum quis agere debet, ad idem genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

Ad undecimum dicendum, quod vis præcepti Dei pervenit usque ad rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regimen superioris.

Ad duodecimum dicendum, quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut dicit Dionysius IV. cap. de div. Nomin. bonum causatur ex una tota & perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus; & ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium; quamvis Deus sit pronior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum.

Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de iure non debet velle contra debitam viri ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, & vult: & ita est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima false concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humanæ vitæ; & cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

1. 2. *quæst.* LXXIV. *art.* 9.

QUinto quæritur, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhærere rationibus æternis. Ergo & peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur a rationibus æternis. Sed deflecti ab illis, est peccatum mortale. Ergo &c.

2. Præterea. Peccatum veniale per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum, & a Deo puniendum, & tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentit, peccatum veniale fit mortale.

3. Item. Est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas; & aliquid in quo potest esse veniale, & mortale, scilicet inferior ratio. Ergo videtur quod ibi sit aliquid in quo non possit esse nisi mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ea nullum peccatum est. Ergo &c.

4. Item. In Angelo, & in homine in statu innocentiæ non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quæ tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo &c.

Sed

Sed contra. Consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actum venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo &c.

Item. Subitus motus infidelitatis peccatum veniale est, & non est nisi in superiori ratione. Ergo &c.

Respondeo dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale, & mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam non potest esse nisi peccatum mortale: quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes æternas, & circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus iudicat secundum rationes æternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes æternas, habet actum duplicem, scilicet subitum, & deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus; mortale autem quando erit deliberatus, sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea nisi conferens ad ea rationes æternas. Unde quantum ad huiusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis, semper actus superioris rationis erit peccatum mortale; si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus æternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo præter eas, quod est peccatum veniale.

Ad secundum dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum; & per hunc solum homo avertitur a Deo. Post quantamcumque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum, nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto divino.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione eius. Ratio autem, perfecta potentia est; & ideo in ea potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam: actus enim eius potest esse in quolibet genere completus. Unde si sit in genere venialis, est veniale; si in genere mortalis, est mortale.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediate carni coniuncta, tamen corruptio carnis usque ad ipsam pertingit, inquantum superiores potentiæ ab inferioribus accipiunt.

QUAESTIO XVI.

De synderesi,

in tres articulos divisa.

PRimo. Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

Secundo. Utrum synderesis possit peccare.

Tertio. Utrum synderesis in aliquo extinguatur.

ARTICULUS I.

Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

QUæstio est de synderesi: & primo quæritur, utrum synderesis sit potentia, vel habitus. Et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt eiusdem generis. Sed synderesis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem, & rationalem; ut dicitur in Glossa Hieronymi Ezech. 1. (super illud, *In quatuor partibus*.) Sed irascibilis, & concupiscibilis, & rationalis sunt potentiæ. Ergo & synderesis.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. Sed contra. Subiectum cum accidente non dividitur contra subiectum absolute sumptum: non enim esset divisio conveniens, animalium aliud homo, aliud homo albus. Sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subiectum. Ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis, & rationalis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

3. Item. Unius potentiæ contingit esse diversos habitus. Si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur, quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animæ ad invicem distinguuntur.

4. Item. Nihil idem & unum poteſt eſſe regulans, & regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non poſſunt potentia, & habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam, & habitum ſimul deſignet.

5. Item. Habitui non inſcribitur aliquid, ſed potentiæ tantum. Sed univerſalia principia iuris naturalis dicuntur inſcribi ſynderesi. Ergo &c.

6. Item. Ex duobus non poteſt unum fieri, niſi altero transmutato. Sed habitus naturalis, quem ſignificare dicitur ſynderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiæ animæ transmutantur. Ergo ex habitu naturali, & potentia non poteſt fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur.

7. Item. Synderesi opponitur ſenſualitas: quia ſicut ſenſualitas ſemper inclinat ad malum, ita ſynderesis ſemper ad bonum. Sed ſenſualitas eſt potentia abſolute ſine habitu. Ergo & ſynderesis.

8. Item. Sicut dicitur IV. Metaphyſ. (com. XXVIII.) ratio quam ſignificat nomen eſt definitio. Ergo (*a*) illud, quod non eſt hoc modo unum quo definibile eſt, uno nomine nominari non poteſt. Sed aggregatum ex ſubiecto, & accidente, ut hoc quod dico, Homo albus, definiri non poteſt, ut probatur VII. Metaphyſ. (com. XII. & ſequent.) Ergo nec aggregatum ex potentia, & habitu: ergo non (*b*) poteſt cum habitu potentia uno nomine nominari.

9. Item. Superior ratio potentiam abſolute nominat. Sed ſynderesis eſt idem quod ſuperior ratio, ut videtur: dicit enim Auguſtinus in Lib. de liber. arbit. (II. cap. x. a med.) *In naturali iudicatorio, quod ſynderesim dicimus, adſunt quadam regulæ, & lumina virtutum, & vera, & incommutabilia*. Incommutabilibus autem rationibus adhærere, ſecundum Auguſtinum XII. de Trinitate (cap. II. & VII. in fin.) eſt ſuperioris rationis. Ergo ſynderesis eſt potentia abſolute.

10. Item. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. v.) omne quod eſt in anima, aut eſt potentia, aut habitus, aut paſſio. Ergo diviſio Philoſophi vel eſt inſufficiens, vel non eſt aliquid in anima quod ſit ſimul potentia, & habitus.

11. Item. Contraria non poſſunt eſſe in eodem. Sed nobis eſt fomes innatus, qui ſemper inclinat ad malum. Ergo in nobis non poteſt eſſe aliquis habitus ſemper inclinans ad bonum; & ita ſynderesis, quæ ſemper inclinat ad bonum, non eſt habitus, vel habitus cum potentia, ſed potentia abſolute.

12. Item. Ad operandum ſufficit potentia, & habitus. Si ergo ſynderesis ſit potentia cum habitu innato, cum ſynderesis inclinet ad bonum, homo ſufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur hæreſis eſſe Pelagii.

13. Item. Si ſynderesis ſit potentia cum habitu, non erit potentia paſſiva, ſed activa, cum habeat operationem aliquam: ſicut autem potentia paſſiva fundatur ſupra materiam, ita activa ſupra formam. In anima autem humana eſt duplex forma: una per quam cum Angelis convenit inquantum ſpiritus eſt, quæ eſt ſuperior; alia per quam corpus vivificat, inquantum anima eſt, quæ eſt inferior. Oportet ergo quod ſynderesis fundetur ſupra formam ſuperiorem, vel inferiorem. Si ſupra ſuperiorem, eſt ſuperior ratio; ſi ſupra inferiorem, eſt inferior. Sed tam ſuperior, quam inferior ratio nominat potentiam abſolute. Ergo &c.

14. Item. Si ſynderesis ſit potentia cum habitu, hoc non eſt niſi cum habitu innato: ſi enim cum habitu infuſo, vel acquiſito, poſſibile eſt ſynderesim amittere. Sed ſynderesis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam abſolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præſupponit aliquem actum temporalem, non eſt habitus innatus. Sed ſynderesis præſupponit actum temporalem, eſt enim ſynderesis malo remurmurare, & inſtigare ad bonum; quod non poteſt, niſi prius actualiter intelligatur bonum, & malum. Ergo &c.

15. Item. Officium ſynderesis videtur eſſe iudicare: unde & naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium eſt idem quod ſynderesis. Sed liberum arbitrium eſt potentia abſolute. Ergo &c.

16. Item. Si ſynderesis ſit potentia cum habitu, quaſi compoſita ex utroque, hoc non erit compoſitione logica, qua ſpecies ex genere & differentia componitur, quia potentia non ſe habet ad habitum ſicut genus ad differentiam, ſic enim quilibet habitus potentiæ ſuperindu-

(a) *Al.* illud nomen. (b) *Al.* poteſt habitu potentia.

ductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII. Metaph. (com. xx. xxi. lix.) Ergo synderesis non est potentia, nec habitus, sed aliquid praeter haec; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Sed contra. Si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Sed rationales potentiae se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, numquam autem ad malum.

Item. Si synderesis est potentia, aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non eadem, quia contra rationem dividitur in Glossa (ord. ex Hieron.) Ezech. 1. nec oportet dici, quod sit alia a ratione: specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus autem actus synderesi attribuitur quem ratio facere non possit, ratio enim ipsa & instigat ad bonum, & remurmurat malo. Ergo &c.

Item, Fomes semper inclinat ad malum, synderesis semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens, ipsa enim concupiscentia, quae in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo synderesis est habitus.

Item. Si synderesis est potentia, aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute ex hoc quod actus eius est inclinare ad bonum, & remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc apparet esse falsum, quia potentiae motivae sufficienter dividuntur per irascibilem, & concupiscibilem, & rationalem; contra quas dividitur synderesis, ut prius (argum. 1.) dictum est. Ergo &c.

Item. Sicut in parte animae operativa synderesis numquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum numquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam, ut patet per Philosophum in VI. Ethic. (cap. vi.) Ergo synderesis est habitus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae opiniones sunt.

Quidam enim dicunt, quod synderesis potentiam absolute nominat, & aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt, potentiam quidem absolute esse, sed eamdem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, idest inquantum ratiocinatur, & confert, & sic nominatur vis rationalis; & ut natura, idest inquantum naturaliter cognoscit aliquid, & sic dicitur synderesis.

Alii autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius vii. cap. de divin. Nom. divina sapientia coniungit fines priorum principiis secundorum: naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde & inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem animae humanae est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque: naturalis enim modus cognoscendi, & proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione, & discursu; humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, & ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae, ut scilicet aliquorum cognitionem subito, & sine inquisitione habeat: quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter & absolute intuetur; & practica tam secundum Philosophos, qui posuerunt Angelos motores orbium, & omnes formas naturales praeexistere in eorum cognitione, quam secundum Theologos, qui ponunt Angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde & in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione & in speculativis, & in practicis: & hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae, sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora, & certiora: unde & hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut & in omnibus na-

naturis sequentium operationum, & effectuum quædam naturalia semina præexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quædam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia iuris naturalis: qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra (quæst. præced. art. 1.) dictum est. Restat igitur ut hoc nomen *synderesis* vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt, quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest, quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire, secundum quod in aliquo communi conveniunt, quicquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri, qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis, secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia, sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque ex accidente supervenit subiecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subiectum, vel subiectum cum accidente contra subiectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam: inquantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis (in corp. art.) patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

Ad tertium dicendum, quod habitus qui insunt potentiæ rationali, eodem modo movent per illum modum qui est proprius rationi inquantum est ratio; & ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam, & habitum, quasi eadem res sit potentia, & habitus, sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu, cui substernitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter: uno modo sicut in subiecto, & sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam; vel sicut in continente, & sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus, singula quæ ad Geometriam pertinent, ipsi Geometriæ inscribi.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex potentia, & habitu; sed sicut ex accidente, & subiecto.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis: quæ quidem corruptio inest per modum cuiusdam habitus: & sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, inquantum ex subiecto, & accidente fit unum secundum quid: & talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi: unde Philosophus ibidem dicit, quod subiectum cum accidente potest uno nomine nominari.

Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat rationem superiorem, neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum ra-

rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturae, & sic divina incommutabilia sunt; & hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles, sicut ista veritas, Omne totum est maius sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; & hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum: illa enim quae secundum rem distincta sunt, potest intellectus coniungere, & uno nomine nominare.

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae, qua corpori coniungitur; habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animae: & ideo hi duo contrarii habitus non sunt eiusdem secundum idem.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, & inclinare ad bonum: & ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit: hoc enim naturali facultati imputare solummodo pelagianae impietatis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis, secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam: non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia cum cuiuslibet potentiae animae tam activae, quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habeat ad potentiam ut patiens, & transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens, & movens, sic erit potentia passiva: & inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo, quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia obiecta moventur, & fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva, eo quod per intellectum intelligibile in potentia, fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; & sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; & sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subiectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quae habitui naturali subiicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit activa potentia, ulterius non recte proceditur: non enim sunt in anima duae formae, sed una tantum, quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est, & per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior, & inferior non fundantur super duas formas, (a) sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis, sic enim fundantur in essentia animae solum illae vires quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior, vel inferior, nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhaerente.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam, vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod iudicium est duplex: in universali, & hoc pertinet ad synderesim; & in particulari operabili, & hoc est iudicium electionis, & hoc pertinet ad liberum arbitrium.

Ad decimumsextum dicendum, quod compositio philosophica, & naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis, & in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formae substantialis & materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quae quidem non est aliud omnino a materia, & forma,

(a) Al. sed per unam.

ma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subiecti & accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque; & talis est compositio potentiæ, & habitus.

ARTICULUS II.

Utrum synderesis possit peccare.

Secundo quæritur, utrum synderesis possit peccare. Et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Ezech. 1. (ordin. super illud, *In quatuor partibus*, & sumitur ex Hieron.) de synderesi: *Hanc interdum præcipitari videmus*. Sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo &c.

2. Item. Cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium; dicitur tamen aliquis habitus, vel potentia peccare, secundum quod per actum alicuius potentiæ, vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Ioan. xvi. 2. *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo*: & sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod iudicabant esse obsequendum Deo; quod ad synderesim pertinet. Ergo &c.

3. Item. Hierem. 11. 16. dicitur: *Filii Mempheos, & Thaneos constupraverunt te usque ad verticem*. Vertex autem est superior pars animæ, ut dicit Glossa (ordin. ex Augustino XII. de Trin. cap. xii.) super illud Psal. vii. 17. *In verticem ipsius iniquitas eius descendet*: & sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo synderesis a dæmonibus constupratur.

4. Item. Potentia rationalis se habet ad opposita secundum Philosophum. Sed synderesis est potentia rationalis. Ergo se habebit ad opposita: ergo potest bonum facere, & peccare.

5. Item. Contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus, & peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum, etiam erit in ipsa actus peccati.

6. Item. Sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis oritur. Ergo omnis operatio practicæ rationis ex synderesi initium sumit: ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.

7. Item. Pœna respondet culpæ. Sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. Ergo & ipsa peccat.

Sed contra. Bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo & aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo &c.

Item. Quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa numquam in malum consentit: ergo non peccat.

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, & conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt: & ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, & immutabilia, & rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I. Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas, vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile: inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, & ex quibus omnibus omne verum approbatur, & omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde & in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, & omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, & inclinare ad bonum: & ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis numquam præcipitatur in universali; sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere

cidere error propter imperfectam, vel falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem: & ideo non dixit simpliciter, quod praecipitatur sinderesis, sed quod conscientia praecipitatur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera, & alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur verae, sed falsae. Et ideo in illo arbitrio quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo, peccatum non proveniebat ex universali iudicio synderesis, quod est Deo obsequendum; sed ex falso iudicio superioris rationis, quae arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitam Deo: & ideo non oportet concedere quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex animae est suprema pars animae: unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex animae diversimode accipitur. Considerando, vel distinguendo enim partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars animae vertex dici potest: ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem, & inferiorem, ratio superior dicitur vertex: ulterius distinguendo rationem in naturale iudicium, & rationis deliberationem, naturale iudicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligitur secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum, & maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis, & acquisitis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum; ita etiam in operativis accidit.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus XII. de Trinit. ostendit hoc argumentum non valere: dicit enim, quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur: & hoc ideo quia ad unam partem pertinet utraque ratio, cuius est proprium peccare. Et ideo poena directe respondet personae, & non potentiae, nisi inquantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur. Unde & in iudicio saeculari pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

ARTICULUS III.

Utrum synderesis in aliquo extinguatur.

Tertio quaeritur, utrum sinderesis in aliquo extinguatur. Et videtur quod sic. Psalm. LII. 2. *Corrupti sunt, & abominabiles facti sunt*: Glossa: „ *Corrupti*, „ omni lumine rationis privati.“ Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguitur.

2. Item. Infideles non habent aliquem remorsum conscientiae de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item. Per Philosophum VII. Ethic. ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in habente habitum vitii alicuius extinguitur.

4. Item. Proverb. XVIII. 3. *Impius, cum in profundum venerit, contemnit*: quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech. I. (Super illud *In quatuor partibus*.) Ergo in aliquibus extinguitur.

5. Item. In beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium & in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinat ad bonum. Ergo &c.

Sed contra. Isaiae ult. 24. *Vermis eorum non morietur*: & exponitur de verme conscientiae, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiae. Sed remorsus conscientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

Item,

Item. In peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech. 1. (ut sup.) ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur Genes. IV. 13. *Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear.*

Respondeo dicendum, quod synderesim extingui, intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; & sic impossibile est quod synderesis extinguatur, sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis, & operativis nobis innotescunt: hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis: de quo lumine dicitur in Psalm. IV. 7. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quod scilicet nobis bona ostendit: hæc enim erat responsio ad id quod dixerat: *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum, & hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, inquantum actus eius omnino intercipitur; & sic contingit actum synderesis extingui & in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis, & hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur; & sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari vero operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo: vis enim concupiscentiæ, vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale iudicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde simpliciter loquendo concedimus quod synderesis numquam extinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privari quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad secundum dicendum, quod in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod iudicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim iudicium synderesis in eis manet: iudicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicuius vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium non quidem in universali, sed in particulari operabili, inquantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium ad eius particulare operabile applicet in eligendo: & per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod malum est præter naturam, & ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum, & inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam: unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

QUAESTIO XVII.

De conscientia,

in quinque articulos divisa.

Primo. Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.

Secundo. Utrum conscientia possit errare.

Tertio. Utrum conscientia liget.

Quarto. Utrum conscientia erronea liget.

Quinto. Utrum conscientia in indifferentibus plus liget, vel minus quam præceptum prælati.

ARTICULUS I.

Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus.

1. *quæst.* LXXIX. *art.* 13.

Quæstio est de conscientia: & in primo quæritur, utrum sit potentia, vel habitus, vel actus. Et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech. 1. postquam de synderesi mentionem fecerat: *Hanc conscientiam interdum præcipitari videmus:* ex quo videtur quod idem sit conscientia, & synderesis. Sed quodam modo synderesis est potentia. Ergo & conscientia.

2. Præ-

2. Præterea. Nihil est subiectum vitii nisi potentia animæ. Sed conscientia est subiectum inquinationis peccati, ut patet ad Titum I. 15. (a) *Inquinata est eorum & mens, & conscientia*. Ergo conscientia est potentia.

3. Sed dicebatur, quod inquinatio non est in conscientia sicut in subiecto. Sed contra. Nihil potest numero idem esse inquinatum, & mundum, nisi sit subiectum inquinationis. Sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam, idem numero manens, quandoque est mundum, quandoque inquinatum. Ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam, vel e converso, est subiectum inquinationis, & munditiæ. Sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam: Heb. IX. 14. *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus* (b) *mortis*. Ergo conscientia est potentia.

4. Præterea. Conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis iudicium. Sed iudicium ad liberum arbitrium pertinet, a quo nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium, & conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo & conscientia.

5. Præterea. Basilius (in Psal. XXXVIII. super illud, *Non timebo in die mala*) dicit, quod conscientia est naturale iudicatorium: naturale autem iudicatorium est synderesis. Sed synderesis est potentia aliquo modo. Ergo & conscientia.

6. Præterea. Peccatum non est nisi in voluntate, & ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio, vel voluntas. Sed ratio, & voluntas sunt potentiæ. Ergo & conscientia.

7. Præterea. Neque habitus, neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire: Eccle. VII. *Scit enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis*. Ergo conscientia non est habitus, neque actus: ergo est potentia.

8. Præterea. Origenes dicit (Lib. II. in epist. ad Roman. non multum a med.) quod conscientia est *spiritus corrector, & pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, & adhæret bonis*. Sed spiritus nominat potentiam animæ, vel essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam nominat.

9. Præterea. Conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur: nec est habitus; quod sic ostenditur: Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum: ergo conscientia non est habitus rationis, nec alicuius alterius potentiæ, cum conscientia ad rationem pertineat. Ergo est potentia.

10. Præterea. In ratione non sunt nisi habitus speculativi, & operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus; nec operativus, cum nec sit ars, nec prudentia, hos enim solum Philosophus in VI. Ethic. (capit. III. IV. & V.) in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur in VI. Ethic. (capit. V.) non autem respicit agibilia singularia: quia cum sint infinita, non poterit eorum esse ratio; & iterum sequeretur quod prudentia per se augeretur per se loquendo secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum: conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

11. Sed dicendum, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur iudicium universale rationis ad particulare opus. Sed contra. Ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente, sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulam esse sterilem, cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus, & sic conscientia non est habitus; & sic idem quod prius.

12. Præterea. Omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes; non autem omnes eamdem (c) conscientiam habent: neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus; conscientia autem quandoque non recta: neque est iterum ha-

(a) Vulgata: *Inquinata sunt eorum & mens &c.* (b) Vulgata *mortuis*. (c) *Al.* scientiam.

bitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo non est habitus.

13. Praeterea. Habitus secundum Philosophum ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

14. Praeterea. Conscientia pœna est in damnatis, ut habetur I. Corinth. III. in Glossa. Sed habitus non est pœna, sed magis perfectio habentis. Ergo non est habitus.

1. Sed contra. Videtur quod sit habitus. Conscientia enim secundum Damascenum (Lib. IV. cap. 22.) *est lex intellectus nostri*. Sed lex est habitus universalium principiorum iuris. Ergo conscientia est habitus.

2. Praeterea. Roman. II. super illud, *Cum enim gentes quae legem non habent &c.* dicit Glossa (ordin.) „ Etsi gentiles non „ habent legem scriptam, habent tamen „ legem naturalem, qua quisque intelligit, & qua sibi quisque conscius est „ quid sit bonum, & malum. " Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua sibi aliquis conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis; & sic idem quod prius.

3. Praeterea. Scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quaedam scientia est. Ergo & habitus.

4. Praeterea. Ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

5. Praeterea. I. Tim. I. *Finis praecepti est caritas de conscientia bona*: Glossa (interlin.) „ *Conscientia bona*, idest spe. " Sed spes est habitus quidam. Ergo & conscientia.

6. Praeterea. Illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed secundum Damascenum in IV. Lib. sicut fomes est per immissionem a dæmone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

7. Praeterea. Secundum Philosophum in II. Ethic. (capit. v.) omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio. Sed conscientia non est passio: quia passionibus non meremur, neque demeremur, neque laudamur, neque vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit: neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscienria autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

1. Sed contra. Videtur quod sit actus. Conscientia enim dicitur accusare, vel excusare. Sed non accusatur aliquis, vel excusatur, nisi quod actu considerat. Ergo conscientia est actus aliquis.

2. Praeterea. Scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, idest simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque pro habitu; a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio; quia cum scire sit aliquis actus, & circa actum consideretur obiectum, potentia, habitus, & ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur; sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi: quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II. Topic. (cap. I. circa fin.) Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur, Dicam tibi conscientiam meam, idest quod est in conscientia mea. Sed potentiae, vel habitui proprie loquendo hoc nomen attribui non potest, sed solum actui: in qua significatione sola concordant omnia, quae de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicuius potentiae, & actus, & habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae, vel alicuius habitus; sicut videre est proprium potentiae visivae, & scire in actu habitus scientiae: unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; & scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus, aut omnibus habitibus, vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia, vel aliquis habitus denominari, sicut

ut patet de hoc nomine *usus* : significat enim actum cuiuslibet habitus, & potentiæ, usus enim est illius cuius est actus : unde hoc nomen *usus* ita significat actum; quod nullo modo potentiam, vel habitum. Er similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscienriæ significat applicationem scientiæ ad aliquid : unde conscire dicitur quasi simul scire. Qualibet autem scientia ad aliquid applicari potest : unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus, vel cuiuscumque notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit, (*a*) vel fuerit; alio modo secundum quod considerarur, an actus sit rectus, vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus illum actum esse factum, vel non factum, sicut est in communi usu loquendi quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, idest nescio, vel nescivi an hoc factum sit, vel fuerit: & secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII. 22. *Non est in conscientiis nostris* (*b*) *quis pecuniam posuerit in saccis nostris*: & Eccle. VII. 23. *Scit conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis*: & secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid: Rom. IX. 1. *Testimonium mihi perhibente conscientia mea*. Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus, vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum, vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus, postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus, vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in speculativis, scilicet viam quæ est inveniendi, & iudicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consilianres, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ iam facta sunt, examinamus & discutimus an recta sunt, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare, vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem, vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ.

Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum, ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, per quam eius quod factum est, recordamur, vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda, & tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis, & habitus sapientiæ, quo perficitur superior ratio, & habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior, sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, & secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; consilium autem de faciendis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hieronymus, *Hanc conscientiam præcipitari videmus*, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientiæ scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel porest dici, quod tota vis conscientiæ examinantis, vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritas rarionis speculativæ pendet ex principiis primis: & ideo conscientiam synderesim nominat, inquantum scilicet ex vi eius agit, & præcipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest; non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; & sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio non dicitur esse (*c*) in conscientia

Sff 2 sicut

(*a*) Al. vel fieret. (*b*) Vulgata: *quis posuerit eam in marsupiis nostris*. (*c*) Al. in scientia.

ficut in fubiecto, fed ficut fcitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere confcientiam inquinatam, quando alicuius inquinationis fibi eft confcius.

Ad tertium dicendum, quod fecundum hoc confcientia inquinata mundari dicitur, fecundum quod aliquis qui fuit fibi confcius prius peccati, poftmodum fcit fe effe a peccato mundatum; & ita dicitur habere confcientiam puram. Eft enim eadem confcientia quæ prius immunda eft, & poftea munda; non quidem ita quod confcientia fit fubiectum munditiæ, & immunditiæ; fed quia per confcientiam examinantem utrumque cognofcitur; non quod fit idem actus numero quo prius fciebat fe effe immundum, & poft mundum fcit fe effe; fed quia ex eifdem principiis utrumque cognofcitur, ficut dicitur eadem confideratio quæ ex eifdem principiis procedit.

Ad quartum dicendum, quod iudicium confcientiæ, & liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, & quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque eft de hoc particulari actu; competit autem iudicium confcientiæ in via qua eft examinans: & in hoc differt iudicium utriufque a iudicio fynderefis, & differunt iudicium confcientiæ, & liberi arbitrii, quia iudicium confcientiæ confiftit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium eft iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem confcientiæ; ficut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, & iudicat quafi adhuc fpeculando per principia hoc effe malum, utpote fornicari cum hac muliere; fed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumftantiæ ad ipfum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cuius concupifcentia ligatur ratio, ne eius dictamen in eius (a) reiectionem prorumpat. Et fic aliquis errat in eligendo, & non in confcientia; fed contra confcientiam facit, & dicitur hoc mala confcientia facere, inquantum factum iudicio fcientiæ non concordat. Et fic patet quod non oportet confcientiam effe idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod confcientia dicitur effe naturale iudicatorium, inquantum tota examinatio, vel conciliatio confcientiæ ex naturali iudicatorio dependet, ut prius dictum eft.

Ad fextum dicendum, quod peccatum eft in voluntate, & ratione ficut in fubiecto; in confcientia autem alio modo, ut dictum eft.

Ad feptimum dicendum, quod confcientia dicitur fcire aliquid non proprie, fed fecundum illum modum loquendi quo fcire dicitur illud quo fcimus.

Ad octavum dicendum, quod dicitur effe fpiritus, ideft fpiritus noftri inftinctus, prout ratio dicitur fpiritus.

Ad nonum dicendum, quod confcientia nec eft potentia, nec habitus, fed actus. Et quamvis actus confcientiæ non fit femper, nec fit in dormiente; tamen actus ipfe manet in fua radice, ideft in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quæ probant confcientiam non effe habitum, concedimus.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, quod fcilicet fit habitus, dicendum, quod confcientia dicitur effe intellectus noftri lex, quia eft iudicium rationis ex lege naturali deductum.

Ad fecundum dicendum, quod aliquis fibi ipfi dicitur effe confcius per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis confiderare dicitur fecundum principia; fed per confcientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur confiderare ipfo actu confiderationis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis fcientia fit habitus, tamen applicatio fcientiæ ad aliquid non eft habitus, fed actus; & hoc fignificatur nomine confcientiæ.

Ad quartum dicendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; fed vel aliquis habitus eiufdem rationis, ficut ex actibus infufæ caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexiftens augmentatur; ficut in eo qui habet habitum temperantiæ acquifitum ex actibus, ipfe habitus augmentatur. Et ita cum actus confcientiæ procedat ex habitu fapientiæ, & fcientiæ, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, fed illi habitus perficiuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum confcientia dicitur effe fpes, eft prædicatio per caufam, inquantum fcilicet confcientia bona facit hominem bonæ fpei effe, ut Gloffa ibidem exponit.

Ad

(a) Al. electionem.

Ad sextum dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina: & ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quæ est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostræ naturæ est indita.

Ad sextum dicendum, quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, & similium actuum eos esse principium; & sic conscientia non est habitus, nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam esse actum, concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum conscientia possit errare.

SEcundo quæritur, utrum conscientia possit errare. Et videtur quod non. Naturale enim iudicatorium numquam errat. Sed conscientia est naturale iudicatorium. Ergo non errat.

2. Præterea. Conscientia addit aliquid supra scientiam: id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiæ. Sed scientia numquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in VI. Ethic. (cap. III. & v.) Ergo nec conscientia errare potest.

3. Præterea. Synderesis est scintilla conscientiæ, ut dicitur in Glossa (Hieronymi) Ezech. I. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio, & motus ignis, & scintillæ. Ergo & conscientiæ, & synderesis. Sed synderesis numquam errat. Ergo nec conscientia.

4. Præterea. Conscientia secundum Damascenum IV. Lib. (cap. XXIII.) est lex intellectus nostri. Sed lex est certior quam ipse intellectus; intellectus autem semper est rectus, ut dicitur in III. de Anima (com. XXXI.) Ergo multo fortius conscientia semper est recta.

5. Præterea. Ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio coniuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia numquam errat.

6. Præterea. In iudicio statur dictis testium. Sed in iudicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. II, 15. *Testimonium illis reddente conscientia* (a) *sua &c.* Cum igitur iudicium divinum numquam possit falli, videtur quod conscientia numquam errare possit.

7. Præterea. In omnibus regulam, ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quædam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse rectam.

8. Præterea. Spes innititur conscientiæ, sicut habetur per Glossam I. Tim. I. 5. *Ex corde puro, & conscientia bona*. Sed spes certissima est, ut habetur Hebr. VI. 18. *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus: quia confugimus ad tenendam propositam spem*. Ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XVI. 2. *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo*. Ergo his qui occidebant Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placerent Deo. Sed hoc est erroneum. Ergo conscientia errat.

Præterea. Conscientia collationem quamdam dicit. Sed ratio conferendo decipi potest. Ergo conscientia errare potest.

Respondeo. Sicut ex dictis (art. præced.) patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem specialem actum: in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur: sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter, vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidam parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum est enim supra (art. præced.) quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, & rationis superioris, & inferioris ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, & synderesis iudicium universale existat, non potest applicari indicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior; & sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex iudicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei esse faciendum; & ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere esse prohibitum lege Dei; fiet ap-

(a) Vulgata *ipsorum*.

applicatio conſcientiæ concludendo, ab hoc concubitu eſſe abſtinendum. In univerſali quidem iudicio ſynderefis, errorem eſſe non contingit, ut ſupra ex dictis (art. præced.) patet; ſed in iudicio rationis ſuperioris contingit eſſe peccatum; ſicut cum quis exiſtimat eſſe ſecundum legem, vel contra, quod non eſt, ut hæretici qui credunt iuramentum a Deo eſſe prohibitum. Et ideo error accidit in conſcientia propter falſitatem quæ erat in ſuperiori parte rationis. Et ſimiliter contingere poteſt error in conſcientia ex errore exiſtente in inferiori parte rationis, ut cum aliquis errat circa civiles rationes iuſti, vel iniuſti, honeſti, vel inhoneſti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conſcientia, etiam error contingit: quia ſicut in ſyllogizando in ſpeculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, & ex hoc in concluſione accidere falſitatem; ita etiam contingit in ſyllogiſmo qui in operabilibus requiritur, ut dictum eſt.

Sciendum tamen, quod in quibuſdam conſcientia numquam errare poteſt, quando ſcilicet actus ille particularis ad quem conſcientia applicatur, habet de ſe in ſynderefi univerſale iudicium. Sicut enim in ſpeculativis non contingit errare circa particulares concluſiones quæ directe ſub principiis univerſalibus aſſumuntur in eiſdem terminis, ut in hoc quod eſt, hoc totum eſſe maius ſua parte, nullus decipitur; ſicut nec in hoc, Omne totum eſt maius ſua parte: ita nec in hoc quod eſt Deum non eſſe a me diligendum, vel aliquod malum eſſe faciendum, nulla conſcientia errare poteſt, eo quod in utroque iudicio tam ſpeculabilium, quam operabilium & maior eſt per ſe nota, utpote in univerſali iudicio exiſtens, & minor etiam, qua idem de ſe ipſo prædicatur particulariter; ut cum dicitur: Omne totum eſt maius ſua parte: hoc, totum quoddam eſt: ergo eſt maius ſua parte.

Ad primum ergo dicendum, quod conſcientia dicitur naturale eſſe iudicatorium, inquantum eſt concluſio quædam ex naturali iudicatorio deducta, in qua poteſt error accidere, etſi non propter errorem naturalis iudicatorii, tamen propter errorem particularis aſſumptæ, vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod conſcientia addit ſupra ſcientiam applicationem ſcientiæ ad actum particularem; & in ipſa applicatione poteſt eſſe error, quamvis in ſcientia error non ſit. Vel dicendum, quod cum dico conſcientiam, non dico, vel implico ſcientiam ſolummodo ſtricte acceptam prout eſt tantum verorum, ſed ſcientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, ſecundum quod omne quod novimus, communi uſu loquendi ſcire dicimur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſcintilla eſt id quod purius eſt de igne, & quod ſupervolat toti igni; ita ſynderefis eſt id quod ſupremum in conſcientiæ iudicio reperitur: & ſecundum hanc metaphoram ſynderefis ſcintilla conſcientiæ dicitur. Neque oportet ut in omnibus aliis ſe habeat ſynderefis ad conſcientiam ſicut ſcintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit ſcintillæ ratione ſuæ puritatis: & ita etiam aliquis error poteſt accidere conſcientiæ propter commixtionem eius ad particularia, quæ ſunt quaſi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in ſua puritate exiſtenti.

Ad quartum dicendum, quod conſcientia dicitur lex intellectus ſecundum illud quod habet a ſynderefi; & ſecundum hoc numquam errat, ſed aliunde, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod licet ratio ex hoc quod coniungitur ſynderefi, non erret; tamen ratio ſuperior, vel inferior errans poteſt ſynderefi applicari, ſicut minor falſa adiungitur maiori veræ.

Ad ſextum dicendum, quod in iudicio ſtatur dicto teſtium, quando dicta teſtium non poſſunt per alia manifeſta indicia argui falſitatis. In eo autem qui in conſcientia errat, teſtimonium conſcientiæ arguitur falſitatis ex ipſo dictamine ſynderefis; & ſic non ſtabitur dicto conſcientiæ errantis in divino iudicio, ſed magis dictamini legis naturalis.

Ad ſeptimum dicendum, quod conſcientia non eſt prima regula humanorum operum, ſed magis ſynderefis; conſcientia autem eſt quaſi regula regulata: unde nihil mirum, ſi error in ea poteſt accidere.

Ad octavum dicendum, quod ſpes illa quæ ſuper rectam conſcientiam fundatur, certitudinem habet; & hæc eſt gratuita: ſpes autem quæ ſuper erroneam conſcientiam fundatur, eſt illa de qua dicitur (Proverb. x. 28.) *Spes impiorum peribit*.

A R-

ARTICULUS III.

Utrum conscientia liget.

TErtio quæritur, utrum conscientia liget. Et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua facienda nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem. Ergo cum conscientia sit (*a*) ex actu hominis, conscientia non ligat.

2. Præterea. Aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis: ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Præterea. Nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Præterea. Eiusdem est ligare, & solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra. Eccle. VII. 23. *Scit conscientia tua*: Glossa (interlin.) „ Qua iudice „ nemo nocens absolvitur. “ Sed præceptum iudicis obligat. Ergo dictamen conscientiæ ligat.

Præterea. Super illud Rom. XX. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Origenes: „ Vult Apostolus ut nihil dicam, „ vel cogitem, nihil agam nisi secundum „ conscientiam. “ Ergo conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, & aufertur ei potestas ad alia divertendi: unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere, ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri; sed (*b*) in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas, quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis: alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione, sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium. Prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. 1. circa med.) Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis & gubernantis. Unde Philosophus dicit in V. Metaphysic. quod Rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit: unde nec ex imperio alicuius Regis, vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur: attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti: & ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur: nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non tenetur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut (*c*) autem in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam: & ideo sicut est eadem vis qua tactus agit, & qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, & virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua præceptum ligat, & qua conscientia ligat, cum præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini.

Ad

(*a*) *Al.* ex hominis conscientia, non liget. (*b*) *Al.* in tantum necessariis. (*c*) *Al. deest* autem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; & hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus, vel quæstio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in III. Ethicor. (cap. III.) Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum: quia de his quæ sunt in præcepto, consiliamur in hunc modum: unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis, cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio, vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; & sic consilium contra præceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabiles exhortationes: & ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia huius consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quæ ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cuius præcepto scientiam habet, eo superior est; & sic ex sua conscientia ligatur.

Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea quæ quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

ARTICULUS IV.

Utrum conscientia erronea liget.

1. 2. *quæst.* XIX. *art.* 5.

QUarto quæritur, utrum conscientia erronea liget. Et videtur quod non.

Quia, ut dicit Augustinus (Libro XXII. contra Faustum capit. XXVII. in princ.) peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

2. Præterea. Rom. XIII. super illud, *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, dicit Glossa Augustini (in serm. VI. de verbis Domini a med.) quod inferiori potestati non est obediendum contra præceptum superioris, sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium Imperatori præcipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum ergo conscientia erronea præcipiat contraria præceptis Dei, præceptum conscientiæ errantis nullo modo obligare videtur.

3. Præterea. Secundum Ambrosium (Lib. de paradiso cap. VIII. ante med.) peccatum est *transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinæ, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare a præceptis legis divinæ, quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod divina lege est prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum, si non observetur.

4. Præterea. Secundum iura si aliquis habet conscientiam, quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, & conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum Ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur; si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiæ obedire. Sed conscientia erronea, præcipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

5. Præterea. Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per conscientiam

tiam

tiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicendum, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quae sunt per se mala. Sed contra. Ideo in illis quae sunt per se mala, conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium. Sed similiter naturalis ratio dictat contrarium conscientiae erroneae quae circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

7. Praeterea. Opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri, vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Praeterea. Si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato. Si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret, sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non, peccaret. Ergo erit coactus, ut peccatum vitare non possit; quod videtur impossibile, quia *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, secundum Augustinum (I. Retract. cap. IX. parum ante med.) Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Praeterea. Omne peccatum ad aliquod genus reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione, non potest ad aliquod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens: ergo conscientia talis non ligat.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIV. 23. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quae prohibet illud quod in se est bonum, est erronea. Ergo talis ligat.

Praeterea. Observare legalia post tempus gratiae revelatae non erat indifferens, sed per se malum: unde dicitur Gal. V. 2. *Si circumcidimini, Christus nihil vobis* (a) *prodest*. Sed tamen conscientia de circumcisione observanda ligabat: unde ibidem 3. dicitur: *Testificor autem circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*. Ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

Praeterea. Peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi praeceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse praeceptum, & vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam scientiam sive in his quae sunt per se mala, sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium suae conscientiae, esse contra legem Dei. Ergo si vult facere illud, vult facere contra legem Dei, & peccat; & ita conscientia quantumcumque erronea obligat ad peccatum.

Praeterea. Secundum Damascenum (Lib. IV. cap. XXXII.) conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo etiam facere contra conscientiam quomodocumque.

Praeterea. Aliquis ex praecepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dictat, est praeceptum. Ergo quantumcumque sit erronea, conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quae sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala, non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret, non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat: alias enim consilium obligare diceretur, implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium praeterit, non peccat; ad praecepta autem ligari dicimur, quia si non servamus praecepta, peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit; sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia quantumcumque errans dictet aliquod esse praeceptum Dei quod sit indifferens, sive per se malum, si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi: unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit, nihilominus tamen dum manet, obligatoria est: quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia, & erronea ligat: recta quidem ligat simpliciter & per se, erronea autem secundum quid & per accidens.

 Dico

(a) Vulgata *proderit*,

Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute, & in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere: quia in ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest praeteriri in actu sine peccato: unde absolute ligat, & in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid & sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia, quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis duret conscientia. Haec autem conscientia removeri potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum: potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam, quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens: quod ex hoc patet. Qui enim vult, vel amat unum propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum, per se amat; quod vero propter aliud, quasi per accidens; sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret) nec inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit esse, inhaeret quidem per se loquendo rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens, inquantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod per se loquendo ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII. Eth. ubi quasi eamdem quaestionem quaerit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; & ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid: quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis id quod dictat erronea conscientia, non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei: & ideo per se loquendo, si ab hoc recedat, recedet a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris, vel inferioris sunt distincta praecepta, & utrumque per se distinctum pervenit ad eum qui praecepto obligatur; quod hic non contingit: quia conscientiae dictamen nihil est aliud quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis (art. 1. & 2.) patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si praeceptum Imperatoris numquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, & proconsul non praeciperet nisi recitans Imperatoris praeceptum. Tunc enim idem esset contemnere praeceptum Imperatoris, & proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quae dictat, dicit esse legem Dei: & ideo transgressor illius conscientiae, transgressor efficitur legis Dei, quamvis conscientiam sequens, & eam opere implens contra legem Dei faciens mortaliter peccet: quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia eius quod scire debebat.

Ad quartum dicendum, quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter, & in omnem eventum.

Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum, si non impleatur; sed si impleatur, excusat a peccato: unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum, utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia iuris est, sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est: sic enim apud iudicem saecularem non excusatur qui ignorantiam iuris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium eius quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu ratio naturalis non dictat contrarium: si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrum-

utrumlibet se habeat; tamen cum quis existimat hoc opus cadere (a) sub praecepto, efficitur non indifferens propter suam aestimationem.

Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente: & hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum evitare non potest: si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus iustitiae, vel temperantiae, & sic de aliis: & ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cuius specie conscientia illud dictat: vel si dictat illud sub specie divini praecepti, vel alicuius praelati tantum, incurrit peccatum inobedientiae conscientiam transgrediens.

ARTICULUS V.

Utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus.

Quinto quaeritur, utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus. Et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obedientiam praelato. Sed tenetur votum reddere: Psal. xxv. 12. *Vovete, & reddite*. Ergo videtur quod tenetur praelato obedire contra conscientiam, & ita magis praelato quam conscientiae.

2. Praeterea. Praelato semper est obediendum in his quae non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in eis tenetur obedire praelato; & sic idem quod prius.

3. Praeterea. Potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Qui resistunt*) Rom. xiii. Sed anima praelati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex praelati imperio quam ex conscientia propria.

4. Praeterea. Subditus non debet iudicare de praecepto praelati sed magis praelatus de actibus subditi. Iudicaret autem subditus de praecepto praelati, si propter suam conscientiam ab eius praecepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia dictat in indifferentibus, magis est standum praecepto praelati.

Sed contra. Vinculum spirituale fortius est quam corporale, & intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, praelatus autem vinculum corporale, & extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis praelatio agitur: unde cum ad aeternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Omnem potestatem*) I. Corinth. xv. Ergo videtur quod magis est obediendum conscientiae quam praelato.

Respondeo dicendum, quod huius quaestionis ratio satis ex his quae dicta sunt (art. 3. huius quaest.) potest apparere. Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditam. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, & magis obliget quam praeceptum praelati; conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati, & conscientia ligabit, praecepto praelati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta, & erronea. Conscientia enim recta simpliciter & perfecte contra praeceptum praelati obligat: simpliciter quidem, quia eius obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia; perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur, peccatum non incurrat, sed ut ille qui eam sequitur, sit immunis a peccato, quantumcumque praelati praeceptum sit in contrarium; sed conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati in indifferentibus secundum quid & imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suae durationis: potest enim aliquis, & debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur,

(a) Al. sub peccato.

tur, peccatum evitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præceptum prælati obliget: in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia prælato inobediens est. Magis autem peccat, si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat, cum plus liget quam præceptum prælati.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quæ (a) bonum obedientiæ se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiæ, nec iterum a conscientiæ absolvitur ligamine per istam obligationem; & ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quæ est ex conscientia, est maior, quia intensior; minor, quia solubilior: alia vero e contrario. Obligatio enim illa quæ est ad prælatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea deponi potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiæ fit non indifferens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prælatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius præcepti specie ligat conscientia, est maior quam prælatus.

Ad quartum dicendum, quod subditus non habet iudicare de præcepto prælati, sed de impletione præcepti, quæ ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

QUAESTIO XVIII.

De cognitione primi hominis in statu innocentiæ,

in octo articulos divisa.

Primo. Utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam.

Secundo. Utrum homo in statu innocentiæ per creaturas viderit Deum.

Tertio. Utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit.

Quarto. Utrum Adam habuit in statu innocentiæ omnium creaturarum notitiam.

Quinto. Utrum Adam in statu innocentiæ viderit Angelos per essentiam.

Sexto. Utrum Adam in primo statu errare, sive decipi potuit.

Septimo. Utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit.

Octavo. Utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum plenariæ rationis habuissent.

ARTICULUS I.

Utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam.

I. Part. quæst. XCIV. art. 1.

Quæstio est de cognitione primi hominis in statu innocentiæ: & primo quæritur, utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam. Et videtur quod sic. Dicit enim Magister in IV. Sent. dist. 1. quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit*. Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiæ vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quo ad nubilum culpæ, non autem sine medio creaturæ. Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad eum deveniamus*. Ergo videtur quod intelligat de medio creaturæ. Sed videre sine medio creaturæ, est videre per essentiam. Ergo &c.

3. Præterea. Philip. IV. 7. dicitur, quod *pax Dei, quæ exuperat omnem sensum custodiat corda vestra*: hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis: quod Glossa (ordin. & interlin.) ibid. sic exponit: „ *Omnem sensum*, idest intellectum „ nostrum, non eorum qui semper vident „ faciem Patris. “ Ex quo habetur quod pax, sive gaudium beatorum excedit intellectum omnis illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius IV. Dial. (in princ.) *Homo peccando extra se ipsum fusus illa iam cælestis patriæ gaudia quæ prius contemplari solebat, videre non poterat*. Ergo Adam in illo statu gaudio cælestis patriæ fruebatur.

4. Præterea. Hugo de Sancto Victore (Lib. I. de sacram. part. VI. cap. XIV.) dicit, quod homo in statu illo cognoscebat Creatorem suum ea cognitione qua tunc per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per præsentiam contemplationis, est videre

(a) *Forte* votum.

dere ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Praeterea. Homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particeps esset, quae in eius visione consistit, ut habetur 1. dist. II. Sent. Si igitur in statu innocentiae Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediebat. Non autem medium culpae impediebat, quia tunc ab ea immunis erat; nec impediebat medium creaturae, quia Deus est intimior rationali animae quam quaelibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

6. Praeterea. Sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in Lib. de spiritu & anima (cap. xi.) Sed unicuique inest desiderium suae perfectionis. Ergo Adam in primo statu desiderabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat, affligebatur. Hoc autem est falsum, quia afflictio, cum sit poena, culpam praecedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

7. Praeterea. Anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in Lib. de spiritu & anima (cap. x. non procul a fin. & cap. xi. ante med.) Sed imago manebat integra & pura in homine in statu innocentiae. Ergo in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante, & ita Deum per essentiam videbat.

8. Praeterea. Ad hoc quod aliquid videamus in actu, nihil aliud requiritur nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia, & a conditionibus materiae; quod pertinet ad intellectum agentem; & ut in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata; est etiam animae ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam videbat.

9. Praeterea. Cum anima Adae in statu innocentiae esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum obiectum proprium quam inferior circa obiectum proprium. Sed inferior ratio, cuius est circa temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo & ratio superior, cuius est aeterna conspicere, poterat immediate Deum per essentiam videre.

10. Praeterea. Illud a quo fit aliquid visibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu, immediate ab intellectu cognoscitur. Sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo, nisi inquantum est actu; & ita Deus, cum solus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

11. Praeterea. Damascenus dicit (orth. Fidei Lib. II. cap. xii.) quod *homo in statu innocentiae beatam vitam habuit, & omnem beatitudinem.* Sed beata vita, vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo tunc per essentiam Deum vidit.

12. Praeterea. Damascenus dicit (Lib. III. cap. xi.) quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissimae contemplationis, sicut Angelus. Sed Angeli vident Deum per essentiam. Ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

13. Praeterea. Natura hominis erat perfectior in statu innocentiae quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo, & Moyse Augustinus dicit XII. super Genes. ad litteram (cap. xxvii. & xxviii.) & in Lib. de videndo Deum (epist. cxlvii. olim cxii. cap. xii.) Ergo multo fortius Adam in statu innocentiae Deum per essentiam vidit.

14. Praeterea. Genes. ii. super illud, *Misit Deus soporem in Adam*, dicit Glossa (ordin. super illud, *Adae non inveniebatur*:) „ Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae, & intrans in sanctuarium „ Dei, novissima intelligeret. " Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur, Deum per essentiam vident. Ergo & Adam.

15. Praeterea. Secundum Damascenum (orth. Fidei Lib. II. cap. xi. circa med.) Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spirituali. Spiritualis autem paradisus nihil aliud est quam bea-

beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo &c.

16. Praeterea. Augustinus dicit XIII. de civit. Dei (cap. x. parum a'princ.) quod *in statu innocentiae non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur*. Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat: ergo &c.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I. de Trinit. (cap. VIII. a med.) quod Dei visio per essentiam est tota merces Sanctorum. Sed Adam in statu innocentiae beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

Praeterea. Bernardus dicit, quod Deus in statu viae potest quidem totus diligi, sed non videri. Videretur autem totus, si videretur per essentiam, cum eius essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu viae, Deum per essentiam videre non potuit.

Praeterea. Anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit: unde Boetius dicit in Lib. de consolat. (V. metro III.) quod *summam retinens, singula perdit*. Sed in statu innocentiae anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione divinae essentiae, ad quam requiritur perfectissima dispositio: nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpiditate omnia intelligit.

Praeterea. Esse viatorem, & comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentiae viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit: & ita non fuit comprehensor, & ita Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria: secundum hoc homo in statu innocentiae mediam habuit visionem inter visionem beatorum & visionem hominis post peccatum: quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt: unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec ipse Adam in statu innocentiae, ut communis opinio tenet. Cuius veritas ratione ostendi potest. Cuiuslibet enim naturae est aliquod ultimum assignare, in quo eius ultima perfectio consistit. Hominis autem, inquantum homo, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit: in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est eius intelligentia: unde, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) *perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu iacentium*. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum & idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi: quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo unus alio perfectius intelligit: unde oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus, vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius, & minus perfecte videre; sed per hoc quod est videre, & non videre. Et ideo cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest: unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visae; aliud a quo accipitur cognitio rei visae. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, & visus perficitur ad videndum: medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quae sicut forma videntis, inquantum est videns, principium est visivae operationis: medium autem a quo accipitur cognitio rei visae, est sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et haec tria in visione intellectuali inveniuntur, ut lu-

lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt: speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens: medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causæ devenimus: & ita similitudo causæ nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causæ resplendet. Unde huiusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo: oportet enim ut per ea quæ facta sunt, in invisibilia eius veniamus, ut dicitur Rom. 1. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiæ; indigebat autem medio, quod est quasi species rei visæ: quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria, quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbit, non per aliquam eius similitudinem vel intelligibilem, vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum repræsentare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*: eo quod ista visio nulli creaturæ est naturalis, sed soli Deo: unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quæ est per medium, quod est species, est naturalis Angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens naturæ hominis; & ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiæ vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, & visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum; scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; & similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; & lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei, & sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio, scilicet medio quod est similitudo Dei; & quod est lumen elevans, vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum indigent medio, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus se ipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo se ipsum videt.

Ad secundum dicendum, quod Magister non removet quin per aliquam similitudinem creaturæ quasi per medium Deus in statu innocentiæ videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod Adam in statu innocentiæ non videbat gaudia cælestis curiæ, ut comprehenderet quæ, vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

Ad quartum dicendum, quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiæ, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur: & sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiæ.

Ad quintum dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suæ perfectionis: & ideo quod in principio suæ conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediretur, sed solum proprio defectu: quia nondum ei inerat perfectio illa quæ requiritur ad videndum Deum per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod Adam in statu innocentiæ desiderabat Deum per essentiam videre; sed eius desiderium erat ordinatum: ad hoc enim tendebat quod videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

Ad septimum dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu, vel specie, vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium de divin. Nomin. v. cap. superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, & ita animam hominis a Deo procedere mediante Angelo, & ad exemplar divinum formari mediante exempla-

ri

ri angelico: quod quidem ex verbis inductis removetur: ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, & immediate ab ipso sicut exemplari formatur; & per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, & adesset menti hominis in statu innocentiæ; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma: quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quæ ad hoc requiritur.

Ad nonum dicendum, quod superioris rationis obiectum secundum conditionem naturæ, non est ipsa divina essentia, sed rationes quædam a Deo in mentem influentes, & a creaturis acceptæ, quibus ad æterna conspicienda perficimur.

Ad decimum dicendum, quod immediatum principium & proximum quo ea quæ sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia Solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam Solis; sed ut videat lumen Solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

Ad undecimum dicendum, quod dictum Damasceni non est intelligendum, quod Adam simpliciter beatus esset; sed beatus erat quadam beatitudine quæ illi statui competebat, sicut in statu miseriæ aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alicuius perfectionis in eis existentis, ut Matth. v. 5. *Beati pauperes spiritu.*

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus in statu naturæ conditæ non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competebat solum per gratiam. Adam autem in statu innocentiæ per gratiam habuit illum modum visionis quem habet Angelus per naturam, ut dictum est: & ideo dicitur sicut alter Angelus.

Ad decimumtertium dicendum, quod Moyses, & Paulus quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et tamen quamvis simpliciter essent in statu viæ, secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu viæ. Et ideo Adæ in statu innocentiæ, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc elevatus supra communem cognitionem, quæ tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, non est inconveniens; cum talis gratia ita potuerit conferri in statu innocentiæ sicut & post statum peccati.

Ad decimumquartum dicendum, quod si intelligamus talem extasim Adæ fuisse qualis fuit raptus Pauli, tunc dicemus, quod illa visio erat supra modum communem visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quædam profundiora de divinis mysteriis, quæ secundum communem modum humanæ cognitionis tunc sibi competebant.

Ad decimumquintum dicendum, quod paradisus spiritualis, prout perfectam delectationem designat, quæ beatum facit, in Dei visione consistit; sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in qualicumque contemplatione Dei paradisus spiritualis consistit.

Ad decimumsextum dicendum, quod non fuisset bona & ordinata voluntas, si deliberasset tunc habere quod tunc ei non competebat: & propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum homo in statu innocentiæ Deum per creaturas viderit.

SEcundo quæritur, utrum homo in statu innocentiæ Deum per creaturas viderit. Et videtur quod non. Cognoscere enim Deum per creaturas, est cognoscere per effectum. Hæc autem est collativa, sive venativa cognitio; quæ, cum languida sit, & imperfecta, homini in statu innocentiæ non competebat. Ergo Adam in statu innocentiæ non vidit Deum per creaturas.

2. Præterea. Remota causa, removetur effectus. Sed Isidorus (Lib. I. de summo bono cap. iv.) assignat hanc causam, quare homo Deum per creaturas videt, quia a Creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentiæ nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

3. Præterea. Secundum Hugonem de Sancto Victore (Lib. I. de sacram. parte vi. cap.

cap. IV.) homo in statu illo Deum cognoscebat per præsentiam contemplans. Sed in contemplatione videtur sine medio creaturæ. Ergo Deum non videbat per creaturas.

4. Præterea. Isidorus dicit (ibid. cap. XII.) quod Angelus, ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit. Sed homo in statu innocentiæ Deum sicut alter Angelus secundum Damascenum (Lib. II. cap. XI.) vidit. Ergo ipse Deum ex creaturis non cognovit.

5. Præterea. Tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura Creatori comparata, est tenebra. Ergo Creator per creaturam cognosci non potest.

6. Præterea. Augustinus dicit VIII. super Genes. ad litteram (cap. ult.) *Forte, inquam, sic cum eis loquebatur*, scilicet primis parentibus, *etsi non tanta participatione divinæ sapientiæ, quantam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visionis, & locutionis*. Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentiæ illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscunt. Sed Angeli non cognoscunt Deum per creaturas, ut patet per Augustinum II. super Genes. ad litteram (cap. VIII.) & per Dionysium cap. de divin. Nomin. Ergo homo in statu innocentiæ Deum per creaturas non videbat.

7. Præterea. Anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

8. Præterea. Posita cognitione perfectiori superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentiæ per præsentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut dicit Hugo de sancto Victore (Lib. I. de sacr. part. VI. cap. XVI.) Ergo Deum per creaturas non cognovit.

Sed contra est quod Damascenus dicit II. Lib. (cap. XI. a med.) quod Adam in paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum Creatorem consideraret.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæstionis sciendum est, quod secundum Boetium in Lib. de consol. (III. prosa X. parum a princ.) natura a perfectis principium sumit; quod in operibus divinis considerari potest: in quolibet enim eius opere ea quæ prima sunt, perfectionem habent. Unde cum in statu innocentiæ constitueretur Adam ab ipso, ut totius humani generis principium, non solum a quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiam quo in alios originalem iustitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiæ duplicem perfectionem habuisse, unam quidem naturalem, aliam autem gratiæ a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creatura; quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa: & ideo dicit Commentator IX. Metaph. (com. XI.) quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quæ est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quæ est intellectus agens: & ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hæ autem non sunt nisi formæ sensibilium rerum, quæ a phantasmatibus abstrahuntur: nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per se ipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus: & ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit: & inde est quod nec Deum, nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinæ sapientiæ: per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa.

Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat autem hæc eius secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quæ quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam veniamus; Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

Ad primum ergo dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quæratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiæ utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suæ naturæ, sed per comparationem ad naturam digniorem: non enim fuit tantæ perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica, vel divina.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei quasi ignoti accipere; & hoc homo in statu innocentiæ non indigebat, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod præter illam contemplationem cognitionis habebat aliam Dei notitiam, qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est (ubi sup.)

Ad quartum dicendum, quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed præter hoc habebat aliam cognitionem suæ naturæ competentem, ut dictum est (ibid.)

Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra, inquantum est ex nihilo; inquantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat, & sic in eius similitudinem ducit.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quæ est per inspirationem divinam, quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, ubi subiungit: *Fortassis etiam illo locutionis genere*. Deus enim loquebatur, quod fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua imagine præsentata.

Ad septimum dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem naturæ suæ, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus cognitio nostra ortum habet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit, ut scilicet idem pluribus modis cognosceret, & quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

ARTICULUS III.

Utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit.

2. 2. quæst. v. art. 1.

Tertio quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit. Et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio ænigmatica, ut patet I. Cor. XIII. 12. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Sed Adam in statu innocentiæ habuit cognitionem non ænigmaticam, sed apertam. Ergo &c.

2. Item. Hugo de Sancto Victore dicit (Lib. I. de sacr. part. VI. cap. XIV.) quod *cognovit Creatorem suum non ea cognitione qua a credentibus modo absens fide quæritur*. Ergo idem quod prius.

3. Item. Gregorius IV. Dialog. (cap. 1.) dicit: *Fides illis competit qui ea quæ credenda sunt, per experimenta non possunt cognoscere*. Sed Adam, ut ibidem dicitur, experimento cognovit ea quæ nos credimus. Ergo &c.

4. Item. Fides non solum est de Creatore, sed de Redemptore. Sed Adam in statu innocentiæ nihil videtur cognovisse de Redemptore, quia sui casus præscius non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo &c.

Sed contra est quod dicit Augustinus XIV. de civit. Dei (cap. XXVI. paulo a princ.) quod *Adam in statu innocentiæ habuit caritatem de corde puro, & fide non ficta*.

Item. Habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in II. Sent. dist. XXIX. Ergo & fidem.

Respondeo dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet, si obiectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est obiectum fidei; dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem rationem, sicut aliqua Philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem, & alia huiusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quæ naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Deum per essentiam pervenerat: unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum, & duplicem locutionem,

nem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. x. Est etiam quædam locutio exterior, qua Deus nobis per prædicatores loquitur; quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quædam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem, quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suæ essentiæ signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiæ. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt, & docuerunt, sicut in Apostolis, & Prophetis: unde in Psal. lxxxiv. 9. *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*. Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, & primo est fidem edoctus a Deo; & ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem cognitionem quæ (*a*) sufficiat ad obscuritatem fidei removendam, quæ non removetur nisi per hoc quod prima veritas sit apparens.

Ad secundum dicendum, quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhæremus revelationibus aliis factis.

Ad tertium dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit, non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est: unde non sufficit ad evacuandam fidem.

Ad quartum dicendum, quod Adam de Redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, inquantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quæ suæ saluti necessaria essent.

ARTICULUS IV.

Utrum Adam in statu innocentiæ habuit notitiam creaturarum omnium.

I. Part. quæst. lxxxxiv. *art.* 3.

Quarto quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ habuit omnium creaturarum notitiam. Et videtur quod non. Non enim habuit notitiam futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isa. xli. 23. *Annuntiate* (*b*) *futura; & dicemus, quia dii estis vos*. Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

2. Præterea. Sicut dicit Avicenna in VI. de natural. ad hoc sensus sunt animæ humanæ necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adæ scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sibi sensus collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

3. Præterea. Sicut dicit Boetius in V. de consol. (metro III. parum ante fin.)

Nunc membrorum condita nube,
Non in totum est oblita sui,
Summamque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio suæ conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali, non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit, qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

4. Præterea. Cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per eius propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in III. de Anima (com. XIV.) est in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est. Ergo non potuit habere Adam in principio suæ conditionis de rebus propriam cognitionem.

5. Sed dicendum, quod quamvis non haberet ex vi naturæ, habebat tamen ex dono divino. Sed contra. Omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, & quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adæ collata in principio

 cipio

(a) *Al.* sufficiebat. (b) Vulgata: *quæ ventura sunt in futurum; & sciemus quia &c.*

cipio suæ conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in principio conferetur ; quod videtur esse falsum.

6. Præterea. Nihil movetur ad perfectionem cognitionis quod est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem habens creaturarum. Probatio mediæ. Intellectus secundum Philosophum in III. de Anima (com. XIV.) nihil est eorum quæ sunt, antequam intelligat, postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quæ sunt; & ita quandoque est in actu aliquid eorum quæ sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem ; & ita intellectus Adæ in sui principio non erat in termino perfectæ scientiæ, sed in motu ad perfectionem.

7. Præterea. Hoc pertinet ad excellentiam angelicæ naturæ quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in Lib. de causis (propos. X.) *Omnis intelligentia est plena formis*. Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicæ naturæ. Ergo non fuit competens animæ primi hominis statim in principio omnium rerum cognitionem habere.

8. Præterea. Impossibile est quod intellectus intelligat, nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo nec cognoscere; & ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9. Præterea. Unius perfectibilis una est perfectio, quia una potentia non perficitur simul nisi uno actu unius generis; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus ; & ita anima Adæ non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversæ res per diversos habitus cognoscantur.

10. Præterea. Si Adam cognovit omnes creaturas, aut eas cognovit in Verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in Verbo, quia est cognitio beatorum videntium Verbum ; nec in propria natura, quia nondum erant in propria natura; nec iterum in propria intelligentia, non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu ; & sic humanæ animæ competebat ut intellectus a sensu acciperet; & sic cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia eius esse cognitio. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11. Præterea. Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut & secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

12. Præterea. Augustinus dicere videtur VIII. super Genes. ad litteram (cap. VIII. & IX.) quod Adam positus fuit in paradiso ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturæ, quæ contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam modo loquitur, cum positis seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogetur quæ vis radicis, & seminis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturæ nihil est aliud quam vires naturæ ex naturæ operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum ; & sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13. Præterea. Adam in statu innocentiæ non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt : unde Beatus Dionysius VII. cap. cæl. Hierar. dicit, quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentiæ omnia scivit.

14. Præterea. Sicut dicit Augustinus in Lib. de divinatione dæmonum (cap. V.) secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentiæ potuit secreta cordium cognoscere ; & sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

1. Sed contra. Augustinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. X. parum a princ.) quod *in statu illo nihil aberat quod bona voluntas non adipisceretur*. Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

2. Præterea. Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum cor-

corpus. Sed Adam fuit in ipſa prima conditione perfectus quantum ad corpus ſecundum ætatem in ſtatura, & quantum ad omnia membra. Ergo etiam fuit ſecundum animam perfectus quantum ad omnem ſcientiam.

3. Præterea. Perfectio naturæ conditæ maior eſt quam perfectio naturæ lapſæ. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturæ lapſæ: unde quidam Sanctorum in hanc perfectionem promoti ſunt, ut futura cognoſcerent per donum prophetiæ poſt lapſum naturæ. Ergo multo fortius Adam habuit cognitionem futurorum, & multo magis præſentium. (a)

5. Præterea. Nomina rerum debent eſſe conſona earum proprietatibus. Sed Adam impoſuit rebus nomina, ut patet Geneſ. 11. Ergo ipſe plenarie res cognovit.

Reſpondeo dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio, ſcilicet naturalis, & gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa poteſt ſe extendere quæcumque ductu naturalis rationis cognoſcere poſſumus. Cuius quidem naturalis cognitionis eſt accipere principium, & terminum. Principium autem eius eſt in quadam confuſa cognitione omnium, prout ſcilicet homini naturaliter ineſt cognitio univerſalium principiorum, in quibus ſicut in quibuſdam ſeminibus virtute præexiſtunt omnia ſcibilia quæ ratione naturali cognoſci poſſunt. Sed huius cognitionis terminus eſt quando ea quæ virtute in ipſis principiis ſunt, explicantur in actum; ſicut cum ex ſemine animalis, in quo virtute præexiſtunt omnia membra animalis, producitur animal habens diſtincta, & perfecta omnia membra, dicitur eſſe terminus generationis animalis.

Adam autem in principio ſuæ conditionis non ſolum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad ſuum principium, ſed quantum ad terminum, eo quod ipſe condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non ſolum eſſe per generationem, ſed diſciplinam per inſtructionem. Et quia non competit alicui eſſe principium ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt actu, ratione cuius actus naturaliter eſt prior potentia; & naturæ operatio ſemper a perfectis incipit: inde eſt quod oportuit primum hominem mox in ipſa ſui conditione conſtitui in termino perfectionis & quantum ad corpus, ut eſſet conveniens principium generationis totius humani generis, & quantum ad cognitionem, ut eſſet ſufficiens inſtructionis principium. Et ſicut nihil in corpore eius erat non explicitum in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipſius; ita quicquid ſeminaliter, ſive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum ſecundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quæ virtus primorum principiorum ſe extendere poterat.

Unde dicendum eſt, quod quicquid umquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio aſſequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter ſcivit. Scivit etiam multa quæ ſunt in creaturis, quæ naturali cognitione cognoſci non poſſunt, ad quæ ſcilicet vis primorum principiorum non ſe extendit, ſicut futura contingentia, ſicut cogitationes cordium, ſicut diſpoſitiones creaturarum, ſecundum quod ſubſunt divinæ providentiæ: tamen divinam providentiam comprehendere non poterat, unde nec ordinem ipſarum creaturarum ſecundum quod divinæ providentiæ ſubſunt, quæ interdum creaturas ad multa ordinat ſupra naturæ facultatem; ſed ad hæc aliqualiter cognoſcenda adiuvabatur alia cognitione, quæ eſt cognitio gratiæ, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Auguſtinus VIII. ſuper Geneſ. (cap. ult.) Sed in hac cognitione non inſtituebatur primus homo quaſi in termino perfectionis ipſius exiſtens, quia terminus gratuitæ cognitionis non eſt niſi in viſione gloriæ, ad quam ipſe nondum pervenerat: & ideo huiuſmodi omnia non cognoſcebat, ſed quantum de his ſibi divinitus revelabatur. Et ſic oportet utriſque rationibus reſpondere.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam futura ſunt quæ in ſuis cauſis naturaliter cognoſci poſſunt; & iſtorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quæ naturaliter cognoſci non poſſunt, non omnium cognitionem habuit, ſed eorum tantum quæ ſibi fuerunt divinitus revelata.

Ad ſecundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte quæ natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita & ſenſus dantur animæ humanæ ut perfectionem ſcientiæ capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam creſceret, ſed ut nihil deeſſet eorum quæ ad

(a) *Deeſt quartum argumentum.*

ad perfectionem naturæ requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet, ut iterum per sensus ea quæ habitualiter sciebat, experiretur.

Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit inquantum constituebatur totius humanæ naturæ principium, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, inquantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset: & propter hoc etiam oportuit quod intellectus eius non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

Et per hoc patet solutio ad quartum, & quintum, & sextum.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium, competit ei ex debito suæ naturæ, non autem homini; sed ex operatione divina: & ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam, sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius cælesti corpore; quamvis corpus Adæ virtute divina acceperit quantitatem perfectam in principio, quod cælesti corpori competit ex debito suæ naturæ.

Ad octavum dicendum, quod intellectus Adæ non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, & color potentiam superficiei; sed unus habitus scientiæ non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia: & ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in Verbo, sed in propria natura, & in sua intelligentia: qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum, prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsæ sunt quæ cognoscuntur: quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quæ sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura; quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus considerans naturam, & dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia, utpote cum intelligit se intelligere, & modum quo intelligit. Quod igitur dicit, quod res nondum omnes erant in propria natura, & ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo per modum enuntiationis, dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est; & sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura: nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte: quia omnia quæ postmodum producta sunt in operibus sex dierum, præcesserunt secundum aliquem modum, ut patet ex Augustino super Genes. (Lib. V. cap. v.) Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis, scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicuius rei; & sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire, quid sit leo: & sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quin omnes creaturæ per suas similitudines in eius intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit: quia etsi non sit contra dignitatem primi status quod potentia superior ab inferiori recipiat, erat tamen contra perfectionem quæ primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiæ, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quæ nescivit, ad quæ scilicet naturalis ratio se extendere non potest, in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum, partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quæ cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quæ sciebat, ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

Ad duodecimum dicendum, quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda, ut intelligatur Adam ex naturæ operibus

ribus oportuisse naturæ virtutem cognoscere; sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in eius notitia præexistebat, & hoc erat ei delectabile.

Ad decimumtertium dicendum, quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum: quæ etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est; & ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indiguit.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quæ cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere: unde simile iudicium est de his, & cognitione futurorum contingentium.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat, hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere, nec vellet id quod sibi non competebat.

Ad secundum dicendum, quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quæ est perfectio gloriæ: unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

Ad tertium dicendum, quod præcognitio futurorum est quidem perfectio naturæ humanæ, quia ea perficitur etiam post lapsum; non autem ita quod sit homini naturalis: unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quæ alii Sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiæ, sicut Adam principium naturæ, ratione cuius perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiæ erat ut Adam omnes virtutes haberet, quia quæcumque ei deessent, iustitiam originalem non haberet; non autem est de necessitate innocentiæ omnem cognitionem habere: unde non est simile.

Ad aliud dicendum, quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse, & eorum naturas novit plene, & per consequens omnium aliarum rerum naturalium; sed ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

ARTICULUS V.

Utrum Adam in statu innocentiæ cognoverit, seu viderit Angelos per essentiam.

I. Part. quæst. XCIV. art. 2.

Quinto quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit. Et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius IV. Dialog. (in princ.) *In paradiso homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia, & celsitudine visionis interesse*. Ergo videtur quod per altitudinem visionis suæ ad ipsos Angelos videndos attigerit.

2. Præterea. Genes. II. super illud, *Immisit Deus soporem &c.* dicit Glossa: „ Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, „ ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ „ intraret (a) in sanctuarium Dei, & „ intelligeret novissima. “ Sed non potuit esse particeps angelicæ curiæ, nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

3. Præterea. Magister dicit in XXIII. dist. II. Lib. quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas Angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit I. dist. Lib. II. Ergo habuit notitiam Angelorum.

4. Præterea. Difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile actu, & intelligere illud, quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adæ poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quæ de se sunt intelligibiles in potentia, & per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quæ de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

5. Præterea. Quod aliquis non magis intelligat ea quæ de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed Angelorum essentiæ sunt de se magis intelligibiles quam essentiæ rerum materialium; nec aliquis defectus in intellectu Adæ erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

6. Præterea. Intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali; & si illa quid-

(a) *Al.* in sanctuarium, & Dei intelligeret novissima.

quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere; & cum non sit abire in infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem. Sed huiusmodi est quidditas substantiæ separatæ, scilicet Angeli. Ergo intellectus Adæ potuit cognoscere Angeli essentiam.

7. Præterea. Scundum Philosophum III. de Anima (com. VI. & VII.) intellectus propter hoc quod est in potentia non coniuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibili: non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maxime intelligibile, sed magis; cuius contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adæ in statu innocentiæ erat integer, & perfectus. Ergo non impediebatur ab excellentia alicuius intelligibilis quin illud intelligere posset; & ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem impedire non videbatur nisi ipsius intelligibilis excellentia: ergo &c.

8. Præterea. Sicut supra (art. præc.) dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum Philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in III. de Anima (com. XXXVI.) Ergo Adam Angelos cognoscebat per essentiam.

9. Præterea. Constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animæ est a materia immunis, sicut & Angeli. Ergo & Angelum cognoscere per essentiam poterat.

10. Præterea. Cognitio Adæ media fuit inter cognitionem nostram & cognitionem beatorum. Sed beati vident, & cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem & res materiales sunt substantiæ spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

Sed contra. Nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum obiectum. Sed obiecta animæ intellectivæ sunt phantasmata, ad quæ ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III. de Anima (com. XXX.) Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quæ ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

Sed dicendum, quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus eius aliquis potest sub phantasmate deprehendi, & ex tali effectu potest Angelus cognosci. Sed contra. Nullus effectus qui non æquat suam causam, est sufficiens ad hoc quod per ipsum suæ causæ essentia cognoscatur: alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non æquat virtutem Angeli. Ergo per huiusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum, an sit.

Sed dicendum, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna (Lib. III. Metaph. capit. VIII. a med.) quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est quam impressiones earum esse in nobis. Sed contra. Quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum eius in quo recipitur. Sed modus animæ humanæ est intra modum angelicæ naturæ. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per huiusmodi impressionem non pertinget ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; & sic Adam in statu innocentiæ Angelos cognoscebat & naturali cognitione, & divina revelatione, multo familiarius, & plenius quam nos cognoscamus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, & hoc est cognoscere rem per essentiam suam; & sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiæ non cognoscebat. Cuius ratio est, quia duplex cognitio Adæ attribuitur, scilicet cognitio naturalis, & cognitio gratiæ.

Quod autem cognitione naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa eiusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum

rum ad quæ aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX. Metaphys. (com. xi.) In animæ autem humanæ intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; & alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quæ intellectus agens natus est facere; quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut & in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quæ sunt de se ipsis intelligibilia, cuiusmodi sunt essentiæ Angelorum, sed ea quæ sunt de se ipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiæ rerum naturalium, quæ per sensum, & imaginationem capiuntur: unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illæ species intelligibiles quæ sunt a phantasmatibus abstractæ. Per huiusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiæ separatæ, cum sint improportionabiles, & quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam.

Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitio enim gratiæ est elevatior quam cognitio naturæ; sed hæc elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem, & similiter per gratiam prophetiæ; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus eius, est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est (in isto art.) Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiæ, quæ est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata: & hoc est quod Dionysius dicit 1. cap. cæl. Hierarch. quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Adam autem in statu innocentiæ erat in statu viatoris: unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiæ Angelorum videri, ut iam dictum est.

Unde nec naturali cognitione, nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quæ pertingeret ad eorum essentiam.

Ad secundum dicendum, quod si sopor Adæ intelligatur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erat supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competebat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quid in statu beatorum elevaretur, sed sicut solet mens Prophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba Glossæ sonare videntur; tunc dicitur particeps angelicæ curiæ fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quæ tamen usque ad eorum essentiam non pertingebat.

Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem Angelorum, inquantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suæ beatitudinis, & ministros suæ salutis in via, inquantum cognovit distinctionem ordinum, & eorum officia multo melius quam nos cognoscamus.

Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter, uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile, & intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum (a) id quod est in se intelligibile: & hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod intellectus Adæ non patiebatur defectum alicuius perfectionis quæ sibi inesse deberet; habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere: quod quidem intellectui humano naturali-

(a) Al. quam id,

liter convenit ex hoc quod est corpori unitus, & ex hoc quod per naturam suam est in infimis in ordine intellectuum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei naturalis non habentem aliam quidditatem, quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatibus abstrahit, & est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione; sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiæ separatæ, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repræsentatione illius quidditatis, cum non omnino eodem modo quidditas inveniatur in substantiis separatis, & rebus materialibus, sed quasi æquivoce, ut dicit Commentator in III. de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantiæ separatæ in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscuiusque essentiæ separatæ ab aliis essentiis separatis.

Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxima intelligibilia: unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibilia intelligat; sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

Ad octavum dicendum, quod hanc quæstionem Philosophus insolutam dimisit in III. de Anima (com.xxxvi.) ubi quærit, utrum intellectus coniunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris eius qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt, quod ad hoc pertingere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cuius est ratio inducta de quidditate, & Themistius, cuius est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commentator in III. de Anima (com.lv.) solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis, & contra fidem, sicut Alexander, & ipse Commentator aiunt. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis, & corruptibilis, secundum eum nullo modo potest pertingere ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quamdam substantiam separatam, coniungatur nobis quasi forma; & in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas, inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas; & in hoc consistit ultima felicitas hominis secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile, & separatum, ut intellectus agens, continuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis, & materialis: ideo aliis visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus, & incorruptibilis: unde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus; & quod in natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas; & quod intelligibilia eius non sunt nova, sed æterna; & quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente, & possibili. Sed si hoc est, cum intellectus possibilis a principio nobis continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri, & Themistii: dicit enim, intellectum possibilem esse separatum, & æternum; in quo convenit cum Themistio, & differt ab Alexandro: dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, & effecta per actionem intellectus agentis; & in hoc convenit cum Alexandro, & differt a Themistio. Et hæc dicit habere duplex esse: unum quo fundantur in phantasmatibus, & secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad hæc autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat huiusmodi intelligibilia quæ in phantasmatibus fundantur, & iterum intellectum agentem; & intellectus agens sit perfectior; oportet quod proportio intellectus agentis ad huiusmodi intelligibilia quæ sunt in nobis, sit sicut proportio formæ ad materiam, sicut proportio lucis, & coloris ad invicem, quæ recipiuntur in diaphano; & si-

& similiter est de omnibus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio huiusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte coniungitur nobis ut forma; & sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum Philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis, & agens sint substantiæ separatæ, non est consonum veritati fidei, nec sententiæ Philosophi, qui in III. de Anima (com.xvii. & xviii.) ponit intellectum agentem, & possibilem esse aliquid humanæ animæ.

Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiæ per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi: & quia actus intelligendi est effectus proportionatus, & adæquans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animæ suæ. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam Angeli, cum iste actus intelligendi non adæquet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam, & corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, & qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media, nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingit ad aliquod medium: homo enim in statu innocentiæ ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet, non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna; non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam: ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

ARTICULUS VI.

Utrum Adam in statu innocentiæ errare potuerit, sive decipi.

I. Part. quæst. xciv. art. 4.

SExto quæritur, utrum Adam in statu innocentiæ errare potuerit, sive decipi. Et videtur quod sic. Quia, ut dicit Ambrosius (serm.xxii. super Psalm.cxviii. circa princ.) omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare. Ergo potuit errare.

2. Præterea. Voluntas non est nisi de bono, vel æstimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Numquam ergo est peccatum, nisi præcedat æstimatio qua æstimatur aliquid bonum, & non est. Omnis autem talis æstimatio deceptio quædam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiæ deceptus fuit.

3. Præterea. Magister dicit II. Sent. dist. xxi. quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret: ergo decepta fuit.

4. Præterea. Sicut Magister in eadem dist. dicit, & Augustinus super Genes. ad litteram (Lib. XI. cap. iii. & xxvii.) in tali specie permissus est venire diabolus in qua eius malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiæ decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Præterea. Mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum hoc credens decepta fuerit.

6. Præterea. Intellectus hominis in statu innocentiæ collativus erat, & deliberatione indigens. Non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiæ.

7. Præterea. Intellectus dæmonis cum non sit corpori coniunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus hominis in statu innocentiæ, qui erat cor-

pori coniunctus. Sed diabolus decipi potest: unde dicunt Sancti, quod quando dæmones videbant Christum infirma patientem, existimabant eum purum hominem; quando autem miracula facientem, Deum. Ergo multo fortius homo in statu innocentiæ decipi potuit.

8. Præterea. Deum homo primo peccato peccavit, in actu ipso nondum erat in statu culpæ: quia cum status culpæ causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpæ homo decipi potuit.

9. Præterea. Damascenus dicit II. Lib. (cap. XI. non procul a fin.) *Hæc*, scilicet cognitio fallax, *Adæ extiterat noviter plasmato*. Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitate suæ plasmationis.

10. Præterea. Speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte: multoties enim habentes scientiam, contra scientiam agimus. Ergo & potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa antequam esset peccatum in affectiva.

11. Præterea. (*a*) Sicut super illud I. Timoth. II. *Adam non est seductus &c.* dicit Glossa (interlin.) „ Adam non „ fuit seductus eo modo quo mulier, ut „ putaret esse verum quod diabolus sug„ gerebat; in eo tamen fuisse seductum „ credi potest, quod commissum veniale „ putaverit, quod erat peremptorium. " Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

12. Præterea. Nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat esse immunis a deceptione.

13. Sed dicendum, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. Contra. Divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate qua fuisset ei utilissimum a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illæsum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a seductione liberatus.

14. Præterea. Homo in statu innocentiæ dormivisset, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis (circa fin.) & eadem ratione somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliqualiter similitudinibus rerum inhæreat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiæ decipi potuit.

15. Præterea. Adam sensibus usus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiva frequenter accidit deceptio, sicut cum unum videtur duo, & cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiæ non fuisset omnino a deceptione liber.

Sed contra. *Approbare vera pro falsis*, sicut dicit Augustinus (Lib. III. de lib. arbitrio cap. XVIII. circa fin.) *non est natura instituti hominis, sed pœna damnati*. Ergo in statu innocentiæ non potuit decipi; quod est vera pro falsis approbare.

Præterea. Anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentiæ homo nullum defectum pati potuit in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quæ est animæ defectus.

Præterea. In statu innocentiæ nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est in hominibus contrarium voluntati, secundum Augustinum (Enchirid. cap. XVII. circa fin.) etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiæ decipi non poterat.

Præterea. Omnis error vel est culpa, vel pœna: quorum neutrum in statu innocentiæ esse poterat. Ergo nec error.

Præterea. Quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error: quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, & intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiæ id quod est inferius in homine, erat rationi superiori subiectum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

Præterea. Secundum Augustinum (de prædest. Sanct. cap. V. non procul a fin.) *posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium*. Ergo eadem ratione posse decipi est naturæ, decipi autem vitium. Sed in statu innocentiæ non erat vitium. Ergo nec poterat tunc esse deceptio.

Præterea. Sicut dicit Damascenus in II. Lib. *homo in statu innocentiæ dulcissimo fructu contemplationis lasciviens, etiam hac*, scilicet contemplatione, *usus est*. Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur. Ergo Adam in statu illo non poterat decipi.

Præ-

(*a*) *Al.* Sicut habetur.

Præterea. Hieronymus dicit: *Quidquid mali patimur, peccata nostra meruerunt*. Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quædam cognoverit, & quædam ignoraverit, in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quæ naturaliter cognoscuntur, & in his quæ sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, & futura contingentia, & singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam æstimationem habere, leviter in huiusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod præcise assensum præberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare: quia in his designatur præcisus assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus (Enchirid. cap. XVII.) omnem falsam æstimationem errorem nominat, & dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum: quia cum de rebus agitur, debet quæstio nominum intermitti. Unde dico, quod non solum in statu innocentiæ non potuit error esse, sed nec qualiscumque falsa opinio: quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentiæ potuerit esse alicuius boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; & ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI. Ethic. (cap. V. & VI.) utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio: non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, & ille qui habet falsam opinionem, cuius æstimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius: propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI. Ethic. (cap. III.) Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentiæ non fuerit aliqua corruptio, vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiæ aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in III. de Anima (comm. XXXIV.) quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis: & hoc ideo quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. Unde sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiæ nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu eius nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio, quando aliquid movetur a non proprio motivo, sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte, sive imperfecte moveatur. Unde cum nulla inordinatio in statu innocentiæ in intellectu hominis esse potuerit, numquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset; & quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

Ad primum ergo dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in III. Ethic. (cap. I. a med.) Hic autem error præsupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, & appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error omnino non præcedit peccatum, sed sequitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum, sed secundum aliquid bonum est, & secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; ut-

utpote cum cibus nocivus apprehenditur in visu decorus, & delectabilis gustu, & cum appetitus sensibilis in huiusmodi bonum fertur sicut in proprium obiectum: sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; & sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est (in solut. ad 1. argum.)

Ad tertium dicendum, quod haec ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse loquendi usum; cum illi qui hominem in statu innocentiae credunt falli potuisse, nullo modo credant eum falli potuisse in diiudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere, quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interius operantem; nec contulit an esset a Deo, vel a daemone.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est, quare in specie serpentis apparuerit, non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat deprehendi.

Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit, & credidit hoc aliquo modo esse possibile; & in hoc seducta fuit secundum Apostolum I. Tim. 11. sed istam seductionem praecessit quaedam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra se ipsos efferuntur. Et haec quidem elatio praecedens fuit excellentiae propriae in generali, quae est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat; & sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentiae indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus eius deficeret. Erat autem ita rectae deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo, ita si non deliberaret cum tempus esset; & sic error peccatum sequeretur.

Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentiae defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febris, & huiusmodi, per efficaciam naturae; ab exteriori autem, sicut est percussio, vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quae eum ab omni nocumento servabat immunem: ita etiam ab illa deceptione quae interius contingit, cum aliquis per se ipsum paralogizat, defendebatur vigore propriae rationis; ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat; daemonibus autem non adest, & propter hoc decipi possunt.

Ad octavum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt, suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt: unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti, in eodem instanti quo peccavit, fuit a statu innocentiae destitutus; & sic decipi potuit in illo instanti.

Ad nonum dicendum, quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est: quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit, non enim diu in statu innocentiae perseveravit.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiae coniuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis coniunctio continuaretur. Haec autem coniunctio facta erat principaliter per affectum: unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat, quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non praeexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod coniunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad undecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale, in Adam praecessit mentis elatio, sicut & de muliere (in sol. 5. argum.) dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia eius intellectus in alteram partem

tem inclioatus oon esset nisi a sufficienti motivo; partim, & priocipalius a divina providentia, quæ eum a deceptione servasset immuoem.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium oon defuisset, ne seduceretur, si ad Deum se convertisset: quod quia oon fecit, in peccatum, & seductionem cecidit; & tameo illa seductio peccatum coosecuta est, ut ex dictis (io solut. ad 5. argum.) patet.

. Ad decimumquartum diceodum, quod quidam dicuot, quod Adam io statu innocentiæ non somniasset; sed istud non est necessarium: somnii enim visio non est in parte intellectiva, sed in sensitiva: unde deceptio non fuisset io intellectu, qui liberum usum in somno non habuisset, sed magis in parte sensitiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus repræsentat quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in Lib. de vera Rel. (cap. XXVI. a med.) sed falsitas est in intellectu, qui iudicat hoc modo esse io rebus sicut sensus demonstrat: quod numquam in Adam fuisset, quia vel a iudicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel io vigilaodo de sensibilibus iudicaos, verum medium habuisset.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri ex Adam in statu innocentiæ nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam.

I. Part. quæst. CI. art. 1.

Septimo quæritur, utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiæ nascerentur, pleoam rerum omnium scientiam habuissent, sicut & Adam habuit. Et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum (Lib. de peccato origio. cap. X. a med. & cap. XXII. in med.) *qualis fuit Adam, tales filios genuisset*. Sed Adam omnium oaturalium scientiam plenam habuit, ut dictum est prius. Ergo & illam eius filii mox nati habuissent.

2. Præterea. Sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed filii Adam in statu ionocentiæ nati, mox cum plenitudine virtutum nati essent: transfudisset enim in eos originalem iustitiam, ut dicit Anselmus (loc. cit.) Ergo & similiter omnem scientiam habuissent.

3. Præterea. Secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia, & malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox oatis nulla fuisset malitia, vel infirmitas, vel concupiscentia. Ergo nec ignorantia aliqua, & ita habuissent omnem scientiam.

4. Præterea. Magis decuisset eos oasci perfectos io anima quam in corpore. Sed io corpore absque omoi defectu oati fuissent. Ergo & io anima absque omoi ignorantia.

5. Præterea. Homo in statu innocentiæ secundum Damascenum fuit alius Angelus. Sed Angelus mox in sua conditione omoium naturalium notitiam habuit. Ergo & eadem ratione homines io statu innocentiæ.

6. Præterea. Eiusdem naturæ fuit anima Adæ, & aoima filiorum eius. Sed aoima Adæ in sui principio condita fuit omni pleoa scientia naturali, ut dictum est. Ergo & animæ filiorum in eadem plenitudine scientiæ conderentur.

7. Præterea. Maior perfectio cognitionis debetur homini quam aliis aoimalibus. Sed alia animalia mox nata habeot naturalem æstimationem convenientis, & nocivi, sicut agnus mox natus fugit lupum, & sequitur matrem. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiæ perfectam scientiam habuissent.

Sed in contrarium est auctoritas Hugonis de S. Victore (Lib. I. de sacram. part. VI. cap. XVI.) qui dicit, quod *non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.*

Præterea. Cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus. Sed pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectam staturam io corpore, sicut Adam habuit in principio suæ conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent pleoam scientiam, sicut Adam habuit.

Præterea. Filiorum est accipere a patre esse, naturam, & disciplinam. Sed si filii Adam mox oati habuissent pleoam scientiam, ab eo disciplioam non potuissent accipere. Ergo oon servaretur inter eos & primum pareotem completus paternitatis ordo.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiæ quantum ad ea quæ sunt animæ, perfecti fuissent, sicut & Adam, & quantum ad virtutes, & quaotum ad scientiam. Quod autem noo essent perfe-

cti quantum ad corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore; ita ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quae illarum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, & de filiis eius mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem eius, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quo ad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, & impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quaedam universalia; sed postmodum per exercitium studii, & sensuum, huiusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: & sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si haec opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentiae omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentiae illo erat omnino subditum animae, quia per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia haec opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura Angeli, & animae, ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut & intelligentia dicitur esse plena formis creata; ratione cuius Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, & post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias; quae quidem opinio non est consona catholicae veritati: ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium; & sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil scriptum est; sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanae cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quae statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalia.

Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum, & vitandorum scientiam, quae ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceterae virtutes esse non possunt, ut probatur VI. Ethic. (cap. XII. & XIII.) quas utique oportebat pueros habere propter originalem iustitiam. Et haec opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturae integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum supra id quod naturae integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quae sibi debebantur ex natura speciei; sed quantum ad ea quae sibi debebantur ut erat principium humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

Ad secundum dicendum, quod ad perfectam coniunctionem cum Deo, quam status innocentiae requirebat, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent, quae ex peccato consequitur, quae est nescientia eorum quae sciri debent: habuissent enim nescientiam eorum quae status eorum non requirebat ut scirentur.

Ad quartum dicendum, quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito; erat tamen in eorum corporibus carentia alicuius boni, quod eis postmodum accessisset, sicut staturae perfectae, & donum gloriae. Similiter est dicendum ex parte animae.

Ad quintum dicendum, quod Angeli secundum gradum naturae sunt altiores animabus, quamvis quantum ad benefi-

cium

cium gratiæ, animæ eis possint esse æquales: unde non oportet de necessitate concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiæ dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratiæ.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima Adæ, & animæ filiorum eius fuerint eiusdem naturæ, non tamen eiusdem officii: quia anima Adæ constituebatur ut quidam fons, unde in posteros omnis disciplina perveniret; & ideo oportebat eam statim esse perfectam; quod non oportuit de animabus filiorum.

Ad septimum dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendum nocivum, & conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hæc, & multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire: unde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium: unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic. VI. & propter hoc prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quæ pertinent ad prudentiam, quam in his quæ pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VIII.

Utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum rationis plenariæ habuissent.

I. Part. quæst. CI. *art.* 2.

Octavo quæritur, utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum rationis plenariæ habuissent. Et videtur quod sic. Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animæ. Ergo nec poterat usus rationis impediri.

2. Præterea. Virtus, vel potentia quæ non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in III. de Anima (com. lxiv.) Ergo actus intellectus non poterat tunc impediri propter defectum organi corporalis.

3. Si dicatur, quod impediebatur propter defectum corporis, inquantum intellectus accipiebat a sensibus; contra. Intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

4. Præterea. Intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiæ habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. Ergo non poterant impediri quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

5. Præterea. Defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum. Sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre, & audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter pœnam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

6. Præterea. Sicut se habent animalia bruta ad naturalem æstimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali æstimatione. Ergo & pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

7. Præterea. Sap. IX. 15. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Sed corpus in statu innocentiæ non erat corruptibile. Ergo ex eo non aggravabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

Sed contra. Omnis actio quæ est communis animæ & corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animæ & corpori communis, ut patet in I. de Anima (com. VI.) Ergo ex defectu, sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usus rationis poterat impediri.

Præterea. Secundum Philosophum in III. de Anima (com. XXX.) nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasiæ impeditur propter defectum organi corporalis. Ergo & usus intellectus; & sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in sta-

tu innocentiæ habuissent plenum usum omnium membrorum; & illa ineptitudo membrorum quæ in pueris nunc videtur, scilicet ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, & sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem considerantes huiusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare, dicunt, quod in statu innocentiæ membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficerent sicut & modo: quia nunc cum eo quod est naturæ, additur id quod est corruptionis. Quæ quidem opinio probabilior videtur.

Unde cum necessarium sit humiditatem præcipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa, & æstimativa, & memorativa, & sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, & per consequens intellectum, qui immediate ab huiusmod. potentiis accipit, & ad eas convertit se quandocumque est in actu: & tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad primum ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, inquantum corpus animæ resistit, & eam obnubilat: quod quidem in statu innocentiæ non fuisset. Alio modo per modum impotentiæ, & defectus, inquantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quæ anima, quantum est de se, sufficiens esset: & hoc modo animam in statu innocentiæ a corpore fuisse impeditam, nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediebatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat: & per hunc modum impediebatur ne usum potentiarum perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset, quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis, quæ organo utuntur: & ideo propter impedimentum, vel defectum corporalium organorum eius actus impeditur.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi, nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi, & causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa, & mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, & sic deinceps.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in III. de Anima, intellectiva anima comparatur ad phantasmata sicut ad obiecta propria: unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita: quod patet ex hoc quod si lædatur organum imaginativæ virtutis, ut fit in phræneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennæ intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet alium modum intelligendi.

Ad quintum dicendum, quod imaginativæ virtutis organum, & memorativæ, & cogitativæ est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano: & ideo propter abundantiam humiditatis quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad sextum dicendum, quod quædam alia animalia naturaliter sunt siccæ complexionis; & ideo in principio suæ nativitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediat. Homo autem naturaliter est temperatæ complexionis, & oportet quod in eo abundet calidum, & humidum: & ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo maior humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium, & plantarum principium ab humore sumitur.

Ad septimum dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed per resistentiam,

tiam, & obnubilarionem. Sed corpus hominis in statu innocentiæ impediebat actus animæ solum propter imperfectionem virtutis, vel dispositionis.

QUAESTIO XIX.

De cognitione animæ post mortem,

in duos articulos divisa.

PRimo. Utrum anima post mortem possit intelligere.

Secundo. Utrum anima separata possit cognoscere singularia.

ARTICULUS I.

Utrum anima post mortem possit intelligere.

I. Part. quæst. lxxx. *art.* 2.

QUæstio est de cognitione animæ post mortem: & primo quæritur, utrum anima post mortem possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ & corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animæ corporique communis: dicit enim Philosophus in I. de Anima (com. lxiv.) quod *qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere, vel ædificare*. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animæ secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. Contra. Status superior animæ est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revelatione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere sit per conversionem ad phantasmata, quæ in organo corporali sunt: ut enim dicit Dionysius 1. cap. cæl. Hierar. (parum ante med.) *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*: & appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia revelantur. Ergo intelligere quod competit animæ secundum superiorem statum, a corpore dependet: & sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

3. Præterea. Eccle. IX. 5. dicitur: *Viventes sciunt se esse morituros*; *mortui vero* (a) *non noverunt amplius*: Glossa (interlin. ibi super illud, *Neque habent ultra mercedem*) „quia non proficiunt amplius." Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur ly *amplius*; vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quæ prius non intellexit: sic enim proficeret, quod est contra Glossam.

4. Præterea. Secundum Philosophum in III. de Anima (com. xxxix.) sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire, nisi sensibilia ei repræsententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere, nisi repræsententur ei phantasmata. Sed non repræsentabuntur ei post mortem, quia illa non repræsentantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

5. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. Sed contra. Obiectum potentiæ determinatur secundum naturam ipsius potentiæ. Sed eadem est natura animæ intellectivæ ante mortem, & post. Ergo si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad obiecta, videtur quod etiam post mortem; & sic idem quod prius.

6. Præterea. Anima non potest intelligere, si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiæ intellectivæ, scilicet intellectus agens, & possibilis, non manent in anima: huiusmodi enim potentiæ competunt ei per unionem ad corpus: si enim non esset unita corpori, non haberet huiusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

7. Præterea. Philosophus dicit in I. de Anima (com. lxvi.) quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo intelligere post mortem non erit.

8. Præterea, Si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam: quia omne quod agit, agit per potentiam activam; & quod patitur, per potentiam passivam. Aut igitur per eamdem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore separatur, novæ potentiæ ei aggenerantur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eamdem, hoc iterum non videtur, cum potentiæ

Yyy 2

(a) Vulgata: *nihil noverunt &c.*

entiæ quas habet, insint ei ex ratione unionis ad corpus; quæ quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

9. Præterea. Si potentia intellectiva in ipsa maneat, aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animæ, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia, quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se; nec iterum secundum quod comparatur ad actum, quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; & sic anima post mortem non intelliget.

10. Præterea. Omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ, vel per similitudinem rei intellectæ in intelligente existentem. Sed non potest dici, quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi se ipsam, & habitus, & alia quorum essentiæ præsentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici, quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis: quia si sic intelligeret alia a se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cuius Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit; quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes: quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici, quod per eas solum intelligat: quia sic animæ puerorum, quæ nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

11. Si dicatur, quod cognoscit per species increatas; contra. Quicquid est animæ concreatum, æqualiter competit ei existenti in corpore, & a corpore separatæ. Si igitur animæ humanæ concreatæ sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per huiusmodi non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; & sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

12. Si autem dicatur, quod dum est coniuncta corpori, impeditur a corpore ne eis uti possit; contra. Si corpus impedit usum illarum specierum, aut hoc erit ratione corporeæ naturæ, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturæ corporeæ, quia nullam habet contrarietatem ad intellectum; nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario: similiter nec ratione corruptionis, quia sic in statu innocentiæ, quando huiusmodi corruptio non erat, homo huiusmodi innatis speciebus uti potuisset, & sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

13. Si autem dicatur, quod intelligit per species infusas; contra. Huiusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo, quia sic oporteret quod huiusmodi species ab Angelo in anima crearentur: similiter nec a Deo, quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno, unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent; & ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

14. Præterea. Augustinus in X. de Trin. v. cap. assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit: *Quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorpoream natura ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, & rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet; & hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quæ servatur ut iudicet. Nam illas animæ partes, quæ corporalibus similitudinibus informantur, cum bestiis nos communes habere sentimus.* In quibus verbis exprimitur, quod iudicium animæ rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiæ sensitivæ. Sed huiusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. Ergo nec animæ rationalis iudicium, quod est eius intelligere, post mortem remanet in anima.

Sed contra. Secundum Damascenum (Lib. II. cap. XXIII. non procul a princ.) nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

Præterea. Sicut aliquid ex coniunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum: calidum enim & agit, & patitur propter coniunctionem caloris ad materiam;

teriam; si autem esset calor sine materia, ageret, & non pateretur. Ergo & anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiæ animæ non possunt per se ipsas cognoscere sine exterioribus obiectis, hoc eis competit inquantum sunt passivæ, sicut Philosophus dicit de sensu II. de Anima. Ergo anima per separationem a corpore poterit per se ipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus obiectis.

Præterea. Augustinus dicit in IX. de Trinit. (cap. III. in fin.) quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi præsens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

Præterea. Ut ex auctoritate Augustini inducta (in arg. 14.) apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit, & rapit in se ipsa. Sed hoc liberius habere poterit post liberationem a corpore, maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

Præterea. In Libro de spiritu & anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in I. de Anima (com. XIII.) si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, ut scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optimum in ipsa. Unde sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata, ita sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare, eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat, cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit, nisi ad phantasmata convertatur, quæ post mortem omnino non remanent.

Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile, quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale: unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, & sic deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus acceptas, dum erat in corpore, & in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennæ improbatur. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animæ nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quodam corporali subiecto, ratione cuius contingit quod quædam potentiæ sensitivæ sunt, quæ non semper actu apprehendunt species, vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione, & memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; & sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum & stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmius & immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper intelligantur: quia non semper sunt in ea actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam & actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum, in III. de Anima (com. VI.) utpote eas in se retinens, & conservans. Sed tamen huiusmodi species receptæ prius, & conservatæ non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata, tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quæ nunc non cognoscuntur a nobis, ut pœnæ inferni, & alia huiusmodi.

Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem, ut se ipsam rebus cogno-

gnoscendis conformet apud rerum praesentiam; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex se ipsa, quas numquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare: quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formae in actu: unde nec imaginatio, aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus praeexistentibus sensibilibus; sicut componit formam montis aurei ex praeexistentibus speciebus auri, & montis.

Et ideo alii dicunt, quod formae quibus anima separata intelligit, sunt ei impressae a Deo ab ipsa sui creatione, per quas secundum quosdam & nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animae novae species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit: videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus: quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat.

Secundum alios vero per has species concreatas anima corpori coniuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur (a) ut species, quae naturaliter inditae sunt animae, totaliter a corpore impediantur, cum tamen coniunctio corporis ad animam non sit accidentalis animae, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quae sunt naturalia uni rei, unum esse totaliter alterius impedimentum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam haec positio ab opinione Philosophi in III. de Anima (com. XIV.) qui comparat intellectum humanae animae tabulae in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animae rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas, & materiales. Formae enim immateriales, scilicet Angeli, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; formae vero materiales esse a Deo accipiunt & in materia existens, & a materia dependens, quia sine materia conservari non possunt; anima vero acquirit esse in materia a Deo, in materia quidem existens, inquantum est forma corporis, ac per hoc secundum esse corpori unita, non autem a corpore dependens, quia esse animae sine corpore conservari potest: & ideo influentiam a Deo quodam modo medio recipit anima rationalis inter Angelos & res materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut eius intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum a corporeis potentiis accipit, & ad eas respicere habeat in actu considerando; in quo inferior Angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut eius operatio per organum corporeum impleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quae non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima a corpore erit separata, sicut esse suum habebit nec a corpore dependens, nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias, utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quae sunt potentia intelligibilia, & per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est quod quamdiu habet esse coniunctum corpori in statu huius viae, non cognoscit illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc nec revelationes ei aliquae divinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quae sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo Angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas, quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos, vel daemones, naturali cognitione videre; quam-

(a) Al. ut per species.

quamvis non Deum, quod ulli creaturæ non conceditur fine gratia.

Ex quibus colligi poteſt quod anima poſt mortem tribus modis intelligit: uno modo per ſpecies quas recipit a rebus dum erat in corpore; alio modo per ſpecies in ipſa ſua ſeparatione a corpore ſibi divinitus infuſas; tertio modo videndo ſubſtantias ſeparatas, & in eis ſpecies rerum intuendo. Sed hoc ultimum non ſubiacet eius arbitrio, ſed magis arbitrio ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ ſuam intelligentiam aperit loquendo, & claudit tacendo: quæ quidem locutio qualis ſit, alibi dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus quæ eſt communis animæ & corpori, eſt operatio quæ modo animæ intellectivæ competit in ordine ad corporeas potentias, ſive hoc accipiatur ſecundum ſuperiorem partem animæ, ſive ſecundum inferiorem; ſed poſt mortem habebit anima a corpore ſeparata operationem quæ nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti: quod patet ex alia Gloſſa, quæ ibidem dicit: *Quidam aſſerunt poſt mortem creſcere, & decreſcere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoſcendo*; ut ſcilicet ſint maioris meriti, vel præmii, vel quod limpidior cognitio eis debeatur; non autem ſic quod nihil prius ignotum poſtea cognoſcant: conſtat enim quod pœnas inferni, quas nunc non cognoſcunt, tunc cognoſcent.

Ad quartum dicendum, quod Philoſophus in III. de Anima non loquitur niſi de intellectu corpori coniuncto; alias conſideratio de intellectu ad Naturalem non pertineret.

Ad quintum dicendum, quod quamvis eadem ſit natura animæ ante mortem, & poſt mortem quantum ad rationem ſpeciei; tamen non eſt idem modus eſſendi, & per conſequens nec idem modus operandi.

Ad ſextum dicendum, quod in anima ſeparata remanebit potentia intellectiva, & intellectus agens, & poſſibilis: huiuſmodi enim potentiæ non cauſantur in anima ex corpore, quamvis in anima corpori unita exiſtentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima ſeparata.

Ad ſeptimum dicendum, quod Philoſophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantaſmata: hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, & corrumpitur eo corrupto.

Ad octavum dicendum, quod eædem potentiæ intellectivæ quæ nunc ſunt in anima, erunt in ſeparata, quia ſunt naturales: naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum eſt (in corp. art. & ad 1. arg.)

Ad nonum dicendum, quod potentiæ intellectivæ remanent in anima ſeparata & ex parte illa qua radicantur in eſſentia animæ, & ex parte illa qua comparantur ad actum: nec oportet quod habitus illi qui in corpore ſunt acquiſiti, deſtruantur, niſi forte ſecundum opinionem prætactam, quæ dicit, quod nulla ſpecies remanet in intellectu niſi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

Ad decimum dicendum, quod anima poſt mortem intelligit per aliquas ſpecies. Poteſt quidem intelligere per ſpecies quas in corpore acquiſivit, quamvis illæ uſquequaque non ſufficiant, ut tangit obiectio.

Alia autem duo concedimus.

Ad decimumtertium dicendum, quod infuſio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui ſunt in inferno; ſed eorum quæ ad ſtatum naturæ pertinent, participatione non privantur, nihil enim eſt univerſalis boni participatione privatum, ut Dionyſius dicit in 11. cap. cæl. Hierar. Prædicta autem ſpecierum infuſio quæ fit in ſeparatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ ſubſtantiæ ſeparatæ; & ideo huiuſmodi infuſione nec animæ damnatorum privantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Auguſtinus in verbis illis intendit oſtendere quomodo anima ſibi circumponat corporalium rerum ſimilitudines, ut quandoque ſe æſtimet eſſe corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philoſophum (in III. de Anima) Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per ſenſus exteriores ad ea afficitur, ratione cuius ipſa corpora ad ſe introducere nititur quantum poſſibile eſt. Cum autem ipſa ſit incorporea, non poteſt ad ſe ipſa corpora introducere, ſed ſimilitudines corporum introducit: quare in regione incorporeæ naturæ, dum formæ

mæ existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeæ naturæ, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiæ absolutæ. Has autem similitudines dicitur rapere, inquantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit. Dicitur autem convolvere eas, inquantum eas simplificat, vel inquantum eas componit, & dividit. In semetipsa autem eas facit, inquantum in potentia animæ, scilicet imaginativa, recipiuntur. De semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quæ huiusmodi imaginationes in se ipsa format, ut ly *de* denotet principium efficiens. Et ideo subiungit, quod anima quiddam substantiæ suæ dat formandis huiusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animæ in substantia eius radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod iudicat de aliquo, oportet ab eo esse liberum, ratione cuius intellectus factus est purus, & immixtus, ut omnia iudicet secundum Philosophum (III. Physic. com. XXXVII.) ideo ad hoc quod anima iudicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsæ res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur; & hoc est mens, quæ de talibus imaginibus iudicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus iudicet; sed etiam de his quæ nec sunt corpora, nec corporum similitudines, interdum iudicat.

ARTICULUS II.

Utrum anima separata possit singularia cognoscere.

I. Part. quæst. LXXXIX. *art.* 4.

SEcundo quæritur, utrum anima separata singularia cognoscere possit. Et videtur quod non. Quia (*a*) si cognoscit singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in parte intellectiva animæ non recipiuntur species singulares, sed universales; & hoc solum animæ genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum (II. de Anima text. XI. & XXII.) similiter nec per species concreatas, quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere infinitas species concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod cognoscit singularia per speciem universalem. Sed contra. Species indistincta non potest esse distinctæ cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata singularia cognoscere non potest.

3. Sed dicendum, quod anima separata ad præsentiam singularis conformat se singulari, & sic illud cognoscit. Sed contra. Quando singulare est præsens animæ, aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur: si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, & sic per eas non potest aliquid singulare cognosci.

4. Præterea. Nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet; & ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium præsentiam.

Sed contra est quod Luc. XVI. dicitur, quod dives in inferno cognovit Abraham, & Lazarum, & de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

Præterea. Dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne, & aliis pœnis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præced.) anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum attribuenda est animæ separatæ cognitio similis angelicæ cognitioni: unde sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita & anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideæ in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam, & materiam, oportet quod sint eorum exemplaria, & similitudines secundum utrumque: unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis, & speciei, quæ penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia. For-

(*a*) *Al.* si non cognoscit.

Formæ autem mentibus angelicis concreatæ, & quas animæ in sua separatione adipiscuntur, sunt quædam similitudines idealium rationum quæ sunt in mente divina; ita quod sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma, & materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quæ sunt cognoscitivæ rerum & quantum ad formam, & quantum ad materiam, & quantum ad naturam universalem, & quantum ad singularia: & sic per huiusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem quæ sunt acceptæ a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; & hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte inquantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter; & sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non potest esse nisi principium universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quæ reflexio post mortem corruptis phantasmatibus esse non poterit; poterit tamen anima huiusmodi universalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc ei species infinitæ infundantur ad singularia cognoscenda: tum quia singularia quæ ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tum quia per unam similitudinem possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, inquantum illa similitudo speciei efficitur uniuscuiusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut & de Angelis dictum est in quæstione de Angelis (de cognitione Angelorum art. 10.) & sicut patet de essentia divina, quæ non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

Ad secundum dicendum, quod species illæ quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales, & ideo universales, tamen sunt similitudines rei & quantum ad naturam universalem, & quantum ad naturam singularem: & ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

Alia concedimus.

QUAESTIO XX.

De scientia animæ Christi,

in sex articulos divisa.

PRimo. Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

Secundo. Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum.

Tertio. Utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit in Verbo.

Quarto. Utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quæ scit Verbum.

Quinto. Utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest scire.

Sexto. Utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.

III. Part. quæst. 9. art. 1.

QUæstio est de scientia animæ Christi: & primo quæritur, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam. Et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius; quod videtur inconveniens.

2. Præterea. Operatio non attribuitur naturæ, sed hypostasi, sunt enim operationes suppositorum, & particularium. Sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Præterea. Quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similius. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, & in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur; videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

4. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus ad animam: unde non est simile.

mile. Sed contra. In operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, iudicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori.

5. Præterea. Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit. Omnis autem creata scientia ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Præterea. Quilibet sapiens si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper, & maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia numquam secundum eam consideraret, & sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Præterea. Natura non facit per duo quæ per unum potest facere, & multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

8. Præterea. I. Corinth. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei, multo fortius (*a*) tollitur scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Præterea. Verbum unitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animæ nostræ, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, præsentiam, & potentiam, sicut ceteris creaturis, & per gratiam sicut iustis, sed in unitate personæ. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, & ita non indigebat scientia creata.

10. Præterea. Scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem eius. Sed anima Christi unita Verbo, & scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creata: quia creatura adiuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam maiorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc. II. 52. (*b*) *Puer Iesus proficiebat sapientia, & ætate, & gratia apud Deum, & homines*. Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat: quia illa nec proficit, nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Præterea. Secundum Damascenum omnia quæ in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo & eam assumpsit.

Præterea. Sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo scientia intellectiva creata potest remanere superveniente scientia intellectiva increata.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita & duas scientias, creatam scilicet, & increatam. Quidam autem hæretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem huius erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinæ & humanæ naturæ intellexerunt esse hoc modo factam quo anima unitur corpori, ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita Divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro, posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duæ substantiæ, scilicet corpus, & Divinitas, quæ corpus loco animæ vivificabat. Et hic fuit error Eunomii, & sequacium eius. Quidam vero attendentes hoc esse Divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem, & sensificantem, sensibilem videlicet, & vegetabilem, non autem intellectualem. Sed dicebant, quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animæ. Et hic fuit error Apollinaris, & sequacium eius. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Præ-

(*a*) *Al.* tolletur. (*b*) In Vulgata deest *puer*.

Prædictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quædam natura ex divina & humana confecta, sicut ex anima & corpore non solum fit una hypostasis, sed una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinæ naturæ ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse, si ponatur esse alicuius corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter si a natura humana abstrahatur vel anima, vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem naturæ pertinent, non remanebit veritas speciei, cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII. Metaphysic. (com. x.) in quibus, unitate addita, vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum prædictum errorem Christus nec verus homo, nec verus Deus esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus, & verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam divinam pertinent; & iterum seorsum secundum rationem naturæ in eadem persona omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum, & virtutum. Sicut autem Divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat, ita non potest esse actus animæ rationalis, ut ea formaliter sit sciens, vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis, vel scientiæ.

Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, & virtutem creatam.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, inquantum est actus eius; secundum quem modum & color eius corpore nobilior est, & quodlibet accidens suo subiecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subiectum est nobilius accidente; & sic anima Christi, propria scientia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturæ ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis: unde in uno operante sunt diversæ operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre, & audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duæ naturæ, & ideo duæ operationes; & oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem: & sic non solum est in eo scientia increata, quæ sufficit ad operationem naturæ increatæ; sed scientia creata, quæ exigitur ad operationem naturæ creatæ perfectam.

Ad tertium dicendum, quod calor proprie loquendo non agit, sed est medium quo ignis agit. Unde sic se habet ad operationem calefactionis sicut scientia creata ad actum considerationis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientiæ sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco; & in hoc dissimilitudo attenditur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinæ operationis, unumquodque tamen in genere suo perfectum est, & sui generis perfectionem quamdam requirit: unde & natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quæ fuit scientia creata.

Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei duæ operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin habeat considerationem scientiæ creatæ.

Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo: unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

Ad octavum dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur: tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinæ scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ creatæ, cum non sint circa idem: unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis Verbum sit magis intraneum animæ quam aliqua potentia eius, prout eam sustentat, & in esse conservat; tamen intellectus, vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura, secundum quod potentia est quædam perfectio ipsius animæ, non autem Verbum: unde anima Christi non potest formaliter loquendo intelligere per Verbum sicut per intellectum.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Verbum, & ſcientia creata non ſint melius quam ſolum Verbum; tamen anima unita Verbo, & perfecta ſcientia creata eſt perfectior quam ſi Verbo uniretur ſine hoc quod ſcientiam creatam haberet: quia ſcientia creata in aliqua habitudine ſe habet ad animam in qua non ſe habet Verbum: & ideo ratio non ſequitur.

ARTICULUS II.

Utrum anima Chriſti videat Verbum per aliquem habitum.

I. Part. quaeſt. IX. art. 2.

SEcundo quaeritur, utrum anima Chriſti videat Verbum per aliquem habitum. Et videtur quod non. Videre enim per habitum eſt videre per medium. Sed anima Chriſti videt Verbum ſine medio. Ergo non videt per habitum.

2. Praeterea. Anima Chriſti in hoc beata eſt quod Deum videt. Beatitudo autem, ſive felicitas, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. VIII.) non eſt ſecundum habitum, ſed ſecundum actum. Ergo anima Chriſti non videt Verbum ſecundum habitum.

3. Praeterea. Quanto aliquid eſt ſimplicius, tanto eſt Deo proximius; quanto autem aliquid eſt Deo proximius, tanto eſt nobilius. Cum igitur anima Chriſti maxime in hoc nobilitetur quod Deum perfecte videt, videtur quod in illa viſione non accidat aliqua compoſitio; quod eſſet, ſi per habitum aliquem ſibi compoſitum intelligeret.

4. Praeterea. Anima Chriſti eſt nobilior quam Angeli, & maxime quantum ad viſionem Verbi. Sed Angeli non vident Verbum per aliquos habitus: quia, ut dicit Maximus in commentario ſuper VII. cap. caeleſt. Hierar. *non convenit arbitrari, magnum Dionyſium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum & in nobis ſunt, dixiſſe, & aliud in alio ſubiecto, ac ſi qualitatem quamdam effectam, accidens enim omne illinc depulſum eſt*. Ergo nec anima Chriſti videt Verbum per aliquem habitum.

5. Praeterea. Anima Chriſti non poteſt conſiderari niſi vel ut unita Verbo, vel ſecundum ſuam naturam. Sed inquantum eſt unita Verbo, non competit ſibi videre Verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur Verbo aliquo habitu medio. Similiter nec ſibi ſecundum propriam naturam hoc competit: ſicut enim omne totum eſt maius ſua parte, ita eſt qualibet parte ſua melius, & perfectius; Sed aliqua pars animae, ut intellectus agens, efficit ſuam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem eius pertinere, & ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Chriſti videt Verbum per aliquem habitum.

6. Praeterea. Sicut dicit Gloſſa Hebr. II. *natura mentis humanae qualem Chriſtus aſſumpſit, nihil poſt Deum eſt melius*. Sed aliquae inſenſibiles creaturae ſine habitu medio ſuas operationes producunt; quod ad nobilitatem ipſarum pertinere videtur, cum in hoc ſint Deo ſimiles. Ergo multo fortius anima Chriſti habet ſuam operationem abſque habitu aliquo; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Nulla potentia paſſiva poteſt operari niſi perfecta per formam ſui activi, cum nihil operetur niſi ſecundum quod eſt in actu. Sed intellectus poſſibilis, quo anima Chriſti intelligebat, erat potentia paſſiva. Ergo non poterat intelligere niſi per formam ſui activi, hoc eſt intelligibili perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud eſſe quam ſpecies intelligibilium in ipſo. Ergo anima Chriſti videbat Deum, & intelligebat aliquo medio habitu.

Praeterea. Non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam aſſumeret niſi perfectam. Perficitur autem potentia activa per habitum ſcientiae. Ergo habitualem ſcientiam aſſumpſit.

Reſpondeo dicendum, quod ad huius quaeſtionis evidentiam oportet ſcire quid eſt habitus, & ad quid habitibus indigemus.

Quantum in primo aſpectu apparet, habitus ſignificare videtur aliquid potentiae ſuperadditum, quo perficitur ad ſuam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo ſuperaddito, duplici ratione, & propter conditionem naturae, & propter rationem ipſius potentiae; nec immerito, cum actio, quae a potentia procedit, a natura dependeat, quae eſt potentiae origo. Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo ſuperaddito ad operandum, quando ſcilicet operatio talis eſt quae facultatem, & conditionem naturae excedit; ſicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quaſi ſociali amore afficiatur, quaſi hereditatis eius conſors: unde ad hanc operationem indiget noſtra affectiva potentia habitu caritatis. Ex par-

parte autem potentiæ, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex se ipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores, non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; & ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, & sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis, (a) quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur eius qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, & subito transit, sicut dicit Philosophus in Prædicamentis (in prædicamento qualitatis) ruborem passionem, & non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: & inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas dificile mobilis: inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, & in promptu habentur, & faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectæ. Ea autem quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivis animæ per modum habitus: quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat, intellectiva autem pars est domina sui actus: & ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet igitur ex prædictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem prædictarum rationum oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturæ, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cuiuslibet naturæ creatæ: unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem: quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertransenndo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis. Ratione vero potentiæ, quia intellectus animæ humanæ est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus, & similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per se ipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere; quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas, sive infusas, sicut in Angelis. Et quod quidem Angelis competit ex conditione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis, sed ut per quod elevaretur intellectus creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visæ, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatæ; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis: & sic non valet ratio prædicta.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu de quo non procedit actus: qui enim est in habitu, & non in actu, similis est dormienti: oportet autem quod actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur secundum sententiam Philosophi; alias operatio non esset delectabilis, & perfecta.

Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium in v. cap. de divin. Nomin. aliter est in participationibus, & in participantibus. Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, & vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse & vivere, separato per intellectum esse a vi-

(a) *Supplendum forte*: Per modum passionis quidem, quando &c.

vivere. In participantibus autem quanto aliquid magis est compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; & huiusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde & anima, quæ supra naturam suam habet habitus perficientes, nobilior est.

Ad quartum dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, & pertinentibus ad naturam: quia si huiusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, & non immateriales, & per se stantes essentiæ. Unde subiungit: *Si enim hoc essent, non utique maneret in semetipsa horum essentia*: & concludit: *Habitudines ergo eorum, atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem*: & appellat essentiale id quod numquam essentiam relinquit.

Ad quintum dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse: & ideo animæ, inquantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum, & suæ naturæ. Quamvis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen quælibet alia potentia animæ est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu, intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

Ad sextum dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad unum; & ideo per se ipsas possunt in sua obiecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum: potentiæ autem rationales ad multa se habent, & hoc ad earum nobilitatem spectat: & ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo.

III. Part. quæst. IX. art. 3.

Tertio quæritur, utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur I. Corinth. XIII. 10. *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Scientia autem qua nunc res in se ipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriæ, evacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ conceptionis, qua scilicet cognovit res in Verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicendum, quod scientia evacuatur adveniente gloria, non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo, & convertendo se ad phantasmata speculatur. Sed contra. Modus iste est de essentia scientiæ: ablato enim aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

3. Præterea. Secundum Philosophum in II. Ethic. (in priorib. capp.) omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus, acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, & procedimus conferendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere; frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiæ cessante.

4. Præterea. Impossibile est duas formas eiusdem speciei in uno & eodem subiecto esse. Sed anima Christi videns res in Verbo habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines; & ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in Verbo.

5. Præterea. Scientia ponitur in anima Christi propter eius perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in Verbo, & Verbum ipsum, non est perfectior, vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediæ est per Augustinum qui dicit in IV. Confess. (V. cap. IV. in princ.) *Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*.

Sed contra. Christus fuit Angelis perfectior, ut probat Apostolus Hebr. I. Sed Angeli præter cognitionem rerum quam ha-

habent in Verbo, habent rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram (Lib. I. cap. VIII.) Ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum quam habet in Verbo, scit res in propria natura.

Præterea. Nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animæ humanæ est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem eius perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum, & res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est (art. præced.) unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cuiuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur; intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam Philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret multo fortius quam homo in statu innocentiæ, vel Angeli secundum cognitionem naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: & secundum hanc procedit responsio illa quæ tacta est in obiiciendo: tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor, & viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo Angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque modum habeat, cui competit esse comprehensorem, & viatorem simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: & secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, sed infusam, qualem Angeli habent per species concreatas; & talem scientiam constat in Angelis remanere cum gloriæ visione.

Ad secundum dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte subiecti, cui secundum statum viæ talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentiale est scientiæ secundum se ipsam, ut per eam scibilia cognoscantur. Et ideo quando variatur status subiecti, variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiæ.

Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici alteri similis dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est; & sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est, sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, & fortis effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subiecti: & sic non oportet actus prædictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia, & sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, & cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia, quod homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, & sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam ante, quia iam non inquirit, sed contemplatur quod prius inquisiverat. Et sic nihil prohibet actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriæ, habere alium modum.

Ad quartum dicendum, quod anima Christi, & quælibet alia anima non habet alias similitudines eorum quæ cognoscit in Verbo, quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in Verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quæ videt, sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum est autem de hoc plenius in quæstione de Angelis (de Angel. cognitione art. 3.)

Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, ut dictum est (art. præced.)

A R-

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum.

III. Part. quæst. X. art. 2.

QUarto quæritur, utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum. Et videtur quod non. Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in Verbo quæ scit Deus.

2. Sed dicendum, quod anima Christi ex unione ad Verbum confortatur, ut infinita possit cognoscere. Sed contra. Operatio animæ Christi exit ab ea non mediante Verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem eius non est infinita, cum essentia eius sit finita. Ergo nec operatio eius potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum, cui unitur, sit infinitum.

3. Præterea. *In unione humanæ & divinæ naturæ*, ut dicit Damascenus (Lib. III. cap. III. a med.) *quod increatum est, mansit increatum; & quod creatum, mansit creatum*. Sed cuiuslibet creati & capacitas, & actio est finita. Ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita.

4. Præterea. Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod possit comprehendere Deum; quod falsum est.

5. Præterea. Operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quæ est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita: ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicendum, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita. Sed contra. Illa relatio quæ ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; & procedere potest eodem modo ut supra dictum est.

7. Præterea. Si anima Christi scit infinita, cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur, aut cognoscet illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita vero species non est infinitorum ratio; ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicendum, quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. Sed contra. Unio Verbi non elevat creaturam ultra terminos creaturæ: quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturæ quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Præterea. Isidorus dicit (Lib. I. de summo bono cap. IV. a med.) quod homo assumptus non æquabatur Verbo neque in scientia, neque in alio aliquo. Ergo nec in numero scitorum: ergo &c.

10. Præterea. Duas quantitates æquales secundum longitudinem, quamvis secundum latitudinem inæquales, possumus dicere aliquo modo æquales. Sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus, tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animæ Christi æquatur scientiæ divinæ in numero scitorum, quamvis non in limpiditate, vel claritate cognitionis, poterit dici, quod scientia animæ Christi sit æqualis aliquo modo divinæ scientiæ; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo æquetur Creatori.

11. Præterea. Christus cum natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum numquam impedivisset redemptionem nostram, ut patet, si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicuius fluminis. Ergo non est dicendum, quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicendum, quod quamvis talium cognitio non iuvet ad finem nostræ redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. Sed contra. Sicut nescientia repugnat perfectioni animæ, ita fames, & sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem, & sitim propter hoc quod non obviabant nostræ redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Præ-

13. Præterea. Ambrosius (Lib. I. capit. VII. in princip.) dicit: *Omnis natura suis certis limitibus comprehenditur*. Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Præterea. Sicut scientia dicitur esse infinita extensione, inquantum infinita cognoscit; ita intensione, inquantum in infinitum limpide cognoscit. Sed (a) scientia Christi non fuit infinita intensione, quia sic in limpiditate æquaretur divinæ scientiæ. Ergo nec fuit infinita extensione: ergo nec scivit infinita, nec omnia quæ Deus scit.

Sed contra est quod dicitur Apocal. v. super illud, *Dignus est agnus accipere scientiam*, in Glossa, „ omnium cognitionem „ quæ Deus novit. " Ergo anima Christi scivit omnia quæ Deus scit.

Præterea. Uno infinito cognito, possibile est infinita cognoscere, quia Deus sua essentia, quæ est infinita, cognoscit infinita. Sed anima Christi videt Verbum, quod est infinitum, & per Verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

Præterea. Coloss. I. 19. dicitur, quod (b) *in Christo placuit omnem Divinitatis plenitudinem inhabitare*. Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quæ Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus scit.

Præterea. Quidquid alicui creaturæ communicari potest, animæ Christi communicatum est. Sed habere notitiam omnium est creaturæ communicabile: quia secundum Philosophum intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animæ Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæstionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in Verbo videre.

Sciendum ergo, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim, & pluraliter, sicut plures formæ resplendent in speculo, unaquæque divisim, & sicut plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter, & simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in causam, ut conclusiones in principio, & membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut illa videat quæ in eo sunt multipliciter, & divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut & illud unum in quo continentur: & pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat quæ in eo sunt uniformiter, sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit (cap. v. de divin. Nom. parum ante med.) Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa, & conclusiones in principio, quam modo illi quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quæ Verbum in se ipso videt, ut quidam dixerunt, afferentes exemplum de formis quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit: unde omnia quæ in eo virtualiter, & unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod videndo Verbum omnia videant quæ in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi maiori prærogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus: videt enim in Verbo omnia præsentia, præterita, & futura. Cuius ratio est, quia cum Deus sit principium omnium rerum, & finis, duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem, quædam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturæ, quædam vero tam per viam assimilationis, quam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim creaturæ procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cuiuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturæ rationales super hoc habent ut ad ipsum Deum cognoscendum, & amandum sua operatione pertingant: unde præ ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem prædictarum habitudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem, quod super omnia quæ Deus fecit, adhuc possit alia dissimilia facere, & novas species,

(a) Al. anima. (b) Vulgata: *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*.

cies, & nova genera, & alios mundos; nec umquam id quod factum est, facientis virtutem adæquare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps, numquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat, & amet, numquam tamen ita perfecte eum cognoscit, & amat, quantum ipse cognoscibilis, & diligibilis est. Sicut autem creaturæ imperfectæ essent, si a Deo procederent, & ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo unaquæque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde & oportet ut excellentissimi intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem res a Deo & per viam naturæ, & secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo, & ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam etiam quantum ad dona gratiæ, quia *de plenitudine eius omnes accepimus*: Ioan. 1. 16. & ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem gratiæ.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod & Angeli habent, sed secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ, & donorum gratiæ: & ideo scit omnia singularia, & omnes singulares actus omnium, & cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quædam scientia visionis, scilicet quæ sunt, erunt, vel fuerunt; & hæc non sunt infinita, supposito principio, & fine mundi: quæ quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorum est quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simplicis intelligentiæ, scilicet illa quæ potest facere, quamvis numquam sint futura; & hæc sunt infinita. Et dicitur ista intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quæ extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia præsentia, præterita, & futura, non tamen quæcumque Deus potest facere; & sic non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset, constat quod infiniti homines essent futuri, & omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quæ Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia quæ Deus facere potest: quia Deus præter infinita individua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, & in singulis speciebus infinita individua, sicut patet præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur, utpote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, & sic in infinitum: & ideo super proportionem dupli est alia species, triplum & dimidium, & quadruplum & dimidium, quintuplum, & sic in infinitum; & tamen unaquæque illarum continet individua infinita potentia. Unde si generatio futura in infinitum secundum has species quæ nunc sunt finitæ, duraret, adhuc plura Deus posset facere, quia posset facere novas species, & hoc in infinitum.

Et sic patet quod non est eiusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, & cognoscere omnia quæ Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas comprehendit eas, & sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, & augmento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea si animæ damnatorum sunt perpetuæ, & in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat, Deus nunc scie scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum, quod in rebus

bus invenimus aliquid quod simpliciter est, & modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, & modo quodam infinitum; sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat; est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum: illud enim quod est infinitum secundum esse & propter immaterialitatem, ut Deus, & propter operationem suam, comparatur ad infinitum & secundum materiam sive quantitatem, & secundum naturam speciei, vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua, & infinitas species: quia cognoscit omnia quæ potest facere, & potest in infinitum novas species facere. Et præter hoc cum aliquid secundum hoc agat, quod est actu, sicut esse Dei est infinitum, ita & eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita, nec scilicet ad infinita secundum quantitatem, vel materiam, nec ad infinita secundum speciem; sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, & ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem, eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, & attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam, vel discretam, quæ est infinitas materialis eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter, numerando partem post partem: & ideo impossibile est quod umquam perveniat ad cognitionem infinitorum individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, & quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio & sit efficaciæ finitæ, & comparetur ad naturas finitas: quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde intellectus noster, ut dicit Commentator in III. de Anima (comm. xix.) ostenditur quodammodo infinitus, inquantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in hoc deficit quod species universalis, quam intellectus apprehendit, utpote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset, tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est humana natura: in infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem, vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem: quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, & omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sint infinita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod ex unione ad Verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturæ: unde nec fit infinita, nec habet virtutem infinitam, nec eius operatio est infinita per se, quamvis infinita cognoscat: cognoscit enim illa infinita finita efficacia, unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quæ sit efficaciæ infinitæ. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur: unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; & ideo ratio non sequitur.

Ad quintum, & sextum patet solutio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod anima Chri-

Christi cognoscit infinita modo prædicto per speciem increatam, idest per ipsam divinam essentiam: quæ quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod homo assumptus non æquatur in numero scitorum, quamvis sciat infinita: quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quæ Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quæ scit Verbum, adhuc non æquaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset æqualis numerus utrobique.

Ad decimum dicendum, quod quantitati dimensivæ qualibet dimensio per se competit; & ideo secundum quamcumque unum corpus alteri æquetur, potest dici ei esse æquale. Sed scientiæ quantitas, quæ attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens, & materialis, & præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi: secus enim esset, si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se competit, quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute: & ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humanæ redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quæcumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens: quia in Redemptore, per quem gratia, & veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiæ, & veritatis, cui quilibet scientiæ defectus præjudicare poterat.

Ad duodecimum dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animæ sanare, quæ consistit in defectu gratiæ, & cognitionis: unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiæ, & gratiæ nullo modo assumere debuit.

Ad decimumtertium patet solutio ex dictis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiæ accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet: & ideo non est simile.

ARTICULUS V.

Utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere.

III. Part. quæst. x. art. 2.

QUinto quæritur, utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere. Et videtur quod sic. Quicumque scit maius, potest scire minus. Sed Deus est maius quam quidquid potest facere, quia quidquid potest facere, creatum est. Ergo cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

2. Sed diceretur. Quamvis Deus sit maius, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quæ Deus potest facere. Sed contra. Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quo ad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima est magis nata cognoscere quidquid Deus potest facere quam ipsum Deum.

3. Præterea. Anima Christi videt divinam virtutem, sicut & divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Ergo videt virtutem totam, etsi non totaliter. Sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quæcumque potest se extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quæ Deus potest facere.

4. Præterea. Quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturæ, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

5. Præterea. Illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante, nec in eo cui communicatur. Sed conferre animæ Christi omnium scientiam quæ Deus potest facere, non dicit defectum aliquem in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur, nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem eius pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animæ Christi, & ita fuit ei communicatum.

6. Præterea. Si anima Christi non scit omnia quæcumque potest facere Deus, dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquod existentium ignoret,

vel

vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere.

Sed contra. Si anima Christi scit quidquid Deus potest facere, omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum; quod est impossibile. Ergo & primum, scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus potest facere.

Præterea. Sicut essentia divina est infinita, ita & divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam ratione suæ infinitatis. Ergo nec divinam virtutem, & sic non potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

Præterea. Quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit se ipsum quam anima Christi. Ergo plura in se ipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est, vel fuit, vel futurum est, vel potuit esse, vel fuisse, vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed quælibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest, hoc est non solum ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, sed quæcumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quia æstimabant modum videndi res in Verbo, simile modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem, & diversitatem resultant. In Deo aut rerum rationes sunt unite, & simpliciter, ut dicit Dionysius (cap. v. de divin. Nomin. parum ante med.) Si autem essent in eo per viam multitudinis, & diversitatis, tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur; & ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quæ Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur, secundum Dionysium (cap. vii. cæl. Hier. a med.) inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed animæ Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia quæ Deus potest facere.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturæ finitæ attribueretur, nec hoc posset esse sine operatione infinita ut omnia videantur quæ Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, eius cognitionem in Verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quæ in Verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum: quia anima Christi, & quilibet beatus quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum, & res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo: quia secundum Augustinum XIV. de Trinit. (cap. xvi. a med.) in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quæ habitu videt in Verbo, actu in eo videat: & huic consonat dictum Philosophi (I. Ethic. cap. viii.) qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Præterea sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quæ Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorumdem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere. Cuius ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda, scilicet id quod cognoscitur, & modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt, sicut cum unum & idem est quod a diversis cognoscitur, ab uno tamen minus, & ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi eius in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, & in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita: & ideo eius cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eo-

eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem æquales numero, vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut & in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre: quia nihil est essentiæ quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat; non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ: quanta enim est cognoscibilitas divinæ essentiæ, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo; non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato: & ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cuius nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi, sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt; & hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando eius definitio scitur, definitio enim est virtus comprehendens rem. Cuiuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit. Unde si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus: & facilius posset ab anima Christi cognosci, si animæ Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ potest facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in se ipsis, sed in Verbo; & ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti: & ideo quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quo ad nos quam Deus, tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo, ipsum Verbum est magis notum quam res visæ in Verbo: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis, & sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut totam essentiam; vel quantum ad ea ad quæ se extendit virtus, ex quibus quantitas virtutis consideratur, & sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, & sic eius potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest facere, vel manifestare.

Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quæ Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei, scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati eius.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus, damnari: quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus: quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus, & damnatus. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus prævidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur illud Deum prævidisse se facturum, & animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicuius rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

ARTICULUS VI.

Utrum ea cognitione qua anima Christi res in propria natura cognovit, omnia sciat.

III. Part. quæst. XI. art. 1.

SExto quæritur, utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. Et videtur quod sic. Capacitas enim animæ non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animæ Christi per scientiam rerum

rum

rum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

2. Praeterea. Omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducatur. Sed intellectus possibilis, qui animae Christi non defuit, est quo omnia est fieri, ut dicitur in III. de Anima (text. XVII.) Ergo cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Praeterea. Numquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiae proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo per scientiam qua cognovit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra. Anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiae creatum. Sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiae.

Respondeo dicendum, quod ista scientia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, ut ex dictis (art. 1. 2. & 3.) patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem, eo quod Christus simul fuit secundum animam viator, & comprehensor. Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest, sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, & alia huiusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum; sed cognovit ea in Verbo, non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo, quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorem quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem coniunctae corpori corruptibili.

Ad primum ergo dicendum, quod capacitas animae humanae se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo Pilosophus dicit (III. de Anima text. XVIII.) quod *intellectus agens est quo est omnia facere*: haec autem sunt quae a phantasmatibus abstrahuntur, & in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita: & ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit: unde in eius intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quae habitu sciebat.

F I N I S
TOMI DECIMISEXTI.

